ERICH FROMM

UTAK EGY EGÉSZSÉGES TÁRSADALOM FELÉ

NAPVILÁG KIADÓ

579

ERICH FROMM

Utak egy egészséges társadalom felé

A Napvilág Kiadó kismonográfia-sorozata

ERICH FROMM

Utak egy egészséges társadalom felé

Szociálpszichológiai vizsgálódás

NAPVILÁG KIADÓ
BUDAPEST

Megjelent a

NEMZETI ERŐFORRÁS MINISZTÉRIUM

és a

Nemzeti Erőforrás Minisztérium Politikatörténeti Alapítvány

támogatásával

A fordítás alapjául szolgáló kiadás:

The Sane Society

A Fewcett Premier Book. Fawcett Publications Inc., Greenwich, Conn, 1955,

valamint

Wege aus einer kranken Gesellschaft.

Erich Fromm: Gesamtausgabe. Hrsg. Rainer Funk. Bd. IV. Gesellschaftstheorie.
Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980–1981, 1–254.

Fordította:

Szalay Virág

A fordítást az eredetivel egybevetette és szerkesztette:

Gelléríné Lázár Márta

ISBN 978 963 9697 81 2

Kiadja a Napvilág Kiadó
1054 Budapest, Alkotmány u. 2.
www.napvilagkiado.hu
Első magyar nyelvű kiadás: 2010

Printed in Hungary

Tartalomjegyzék

Ítéletet tart a sok nép fölött, és megfenyíti a távoli, erős nemzeteket. Kardjaikból kapákat kovácsolnak, lándzsáikból metszőkéseket. Nép a népre kardot nem emel, hadakozást többé nem tanul. Mindenki a saját szőlőjében vagy fügefája alatt ülhet, senki sem rettenti őket. Maga a Seregek Ura mondta ezt!

Mikeás 4, 3–4.

Nem létezik nehezebb művészet az életnél. A többi művészethez és tudományhoz mindenütt számtalan tanárt találhatunk. Még az ifjak is azt hiszik, hogy ezeket annyira elsajátították, hogy másoknak taníthatják: egész életünk során folyamatosan tanulni kell az életet, és ami még jobban meg fog lepni, az élet során meg kell tanulnunk meghalni.

Seneca

Ez a világ és a másik világ szüntelenül életet ad: miden ok anya, hatása a gyermek. Mikor megszületik, a hatás maga is okká válik, és csodálatos hatásoknak ad életet. Ezek az okok jelen vannak nemzedékről nemzedékre, de nagyon figyelmes szemre van szükség, hogy meglássuk láncolatukat.

Rumi

A dolgok vannak a nyeregben és meglovagolják az embert.

Emerson

Az emberi fajban volt bölcsesség ahhoz, hogy megteremtse a tudományt és a művészetet; miért ne lenne képes az igazságosság, a testvériség és a béke világának megteremtésére? Az emberi faj adta Platónt, Homéroszt, Shakespeare-t és Victor Hugót, Michelangelót és Beethovent, Pascalt és Newtont, ezeket az emberi hősöket; az ő géniuszuk jelenti az egyedüli kapcsolatot az alapvető igazságokkal, a világegyetem legbensőbb lényegével. Miért ne adhatna ugyanez a faj olyan vezetőket, akik képesek elvezetni bennünket az élethez és a világegyetem harmóniájához legközelebb álló közösségi életformákhoz?

Léon Blum

Előszó

Ez a könyv a tizenöt évvel ezelőtt született *Menekülés a szabadság elől* folytatása. Korábbi írásomban arra igyekeztem rámutatni, hogy a totalitárius mozgalmak az embernek arra a mélyen gyökerező vágyódására kínáltak választ, hogy elmeneküljön a modern világban kivívott szabadságától. Bár a modern ember szabaddá vált *valamitől*, de nem *valamiért*: középkori kötelékei alól ugyan felszabadult, de nem azért, hogy értelmen és szereteten alapuló, jelentőséget hordozó életet építsen fel, hanem inkább új biztonságot keresett valamilyen vezérnek, fajnak vagy államnak való alávetettségben.

Ebben a könyvben azt próbálom megmutatni, hogy az élet a 20. századi demokráciában sok szempontból csak egy másfajta menekülés a szabadság elől. Ennek a könyvnek a nagy része ezt az újfajta menekülést elemzi, melynek középpontjában az elidegenedés fogalma áll.

Az *Utak egy egészséges társadalom felé* más szempontból is a *Menekülés a szabadság elől* és bizonyos mértékig *Az önmagáért való ember* folytatása. Mindkét korábbi könyvemben foglalkoztam olyan meghatározott pszichológiai mechanizmusokkal, amelyek a főtéma szempontjából fontosnak tűntek. A *Menekülés a szabadság elől*ben elsősorban a tekintélyelvű karakter kérdéskörét vizsgáltam (szadizmus, mazochizmus stb.). *Az önmagáért való ember*ben a különböző karaktertípusok elméletét dolgoztam ki, és Freud libidóelméletét az interperszonális szempontú karakterfejlődés elméletével helyettesítettem. Ebben az írásomban igyekeztem rendszerszerűen kidolgozni az itt „humanista pszichoanalízisnek" elnevezett elmélet alapfogalmait. Természetesen nem hagyhattam ki a másutt korábban már kifejtett elképzeléseket sem, de igyekeztem azokat rövidebbre fogni, és több helyet biztosítani a legutóbbi években született megfigyeléseim és gondolataim eredményeként felmerült kérdéseknek.

Remélem, hogy korábbi könyveim olvasói e néhány változtatás mellett minden nehézség nélkül fel tudják majd venni gondolat-

menetem fonalát, amely elvezet a humanista pszichoanalízis fő tételéhez. E tétel szerint az ember alapvető szenvedélyei nem ösztönös szükségleteiben gyökereznek, hanem az emberi lét sajátos feltételeiben; abban az igényben, hogy új kötődést kell találni az ember és a természet között, miután elveszett a legősibb szakasz elsődleges kötődése. Bár nézeteim e téren lényegileg különböznek Freudétól, mégis az ő alapvető megállapításainak, valamint az ő köpenyegéből kibújt nemzedék elképzeléseinek és tapasztalatainak továbbgondolásával születtek. Azonban éppen a könyvben található kimondott és kimondatlan Freud-kritikák miatt nagyon világosan szeretném kijelenteni, hogy rendkívül veszélyesnek találom a pszichoanalízis néhány tendenciáját, amelyek a freudi rendszer egyes hibáinak kritikája mellett e hibákkal együtt Freud tanításának legértékesebb részeit is veszni hagyják: tudományos módszertanát, evolúciófogalmát, valamint a tudattalan fogalmát, amelyet ő igazi irracionális erőként határoz meg, nem pedig téves elképzelések összességeként. Ezenkívül annak is fennáll a veszélye, hogy a pszichoanalízis elveszíti a freudi gondolkodás egy másik alapvető jellemzőjét, mégpedig azt a bátorságát, hogy kész szembemenni a bevett bölcsességekkel és a közvéleménnyel.

Végül pedig az *Utak egy egészséges társadalom felé* a *Menekülés a szabadság elől*ben olvasható puszta kritikai elemzést azzal egészíti ki, hogy konkrét javaslatokat tesz egy egészségesebb társadalom működésére. A könyv erről szóló utolsó részének nem az a lényege, hogy szükségszerűen „helytállónak" tartok minden egyes javasolt intézkedést, hanem az, hogy mindenféle előrelépés csak akkor lehetséges, ha a változások egyszerre valósulnak meg a gazdaságban, a társadalomban, a politikában és a kultúrában; hogy bármilyen *egyetlen* területre korlátozott haladás pusztítóan hat *minden* terület haladására.

Mély hálával tartozom több barátomnak, akik munkámban segítettek azzal, hogy elolvasták a kéziratomat, és építő javaslatokat és kritikákat fűztek hozzá. Név szerint csak egyiküket, George Fuchsot említem, aki a könyv megírásának ideje alatt halt meg. Eredetileg úgy terveztük, hogy együtt készítjük el ezt a könyvet, de hosszan tartó betegsége miatt ez nem sikerült. Ettől függetlenül nagyon sokat adott hozzá. Sokat beszélgettünk róla, ezen kívül számos levelet és üzenetet kaptam tőle, különösen a szocialista elmélettel kapcsolatban, aminek köszönhetően saját elképzeléseim

világosabbá váltak, és néha felül is vizsgáltam azokat. A szövegben is említem néhányszor a nevét, de sokkal többel tartozom neki, mint amire ez a néhány utalás egyébként következtetni enged.

Köszönöm dr. G. R. Hargreavesnek, az Egészségügyi Világszervezet Mentális Egészség Részlege vezetőjének az alkoholizmussal, az öngyilkossággal és az emberöléssel kapcsolatos adatok beszerzésében nyújtott segítségét.

E. F.

Köszönetnyilvánítás

Hálás köszönetünket fejezzük ki az alábbi kiadóknak, hogy nagyvonalúan engedélyezték részletek felhasználását kiadványaikból:

Claire Huchet Bishop, New York, N. Y., aki hozzájárult, hogy a következő mű egyes részeit felhasználjuk: *All Things Common (Minden közös).* Copyright 1950, Claire Huchet Bishop

FORTUNE, New York, N. Y., amely hozzájárult, hogy a következő mű egyes részeit felhasználjuk: William H. Whyte, Jr.: *The Transients (A futóvendégek),* amely a *Fortune* magazin 1953. május, június, július és augusztus havi számaiban jelent meg, Copyright 1953, Time Inc.

HARPER & ROW PUBLISHERS, New York, N. Y., amely hozzájárult, hogy a következő mű egyes részeit felhasználjuk: Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy (Kapitalizmus, szocializmus és demokrácia),* Copyright 1942, Joseph A. Schumpeter

HARPER & ROW PUBLISHERS, New York, N. Y. és CHATTO & WINDUS LTD., London, Egyesült Királyság, amelyek hozzájárultak, hogy a következő mű bevezetőjét felhasználjuk: Aldous Huxley Bevezetője a *Szép új világ*hoz (*Brave New World),* Copyright 1946, Aldous Huxley

THE LINCOLN ELECTRIC COMPANY, Cleveland, Ohio, amely hozzájárult, hogy a következő mű egyes részeit felhasználjuk: J. F. Lincoln: *Incentive Management (Ösztönző cégvezetés)*

THE MACMILLAN COMPANY, New York, N. Y. és A. & C. BLACK LTD., London, Egyesült Királyság, amely hozzájárult, hogy a következő mű egyes részeit felhasználjuk: Albert Schweitzer: *The Philosophy of Civilization (A civilizáció filozófiája)*

I. Egészségesek vagyunk-e?

Sokan hiszik, hogy mi, a 20. század nyugati világában élő emberek messzemenően egészségesek vagyunk. Mentális egészségünk általános kiválóságát illetően még az sem kelt bennünk különösebb kételyt, hogy egyre többen szenvednek közülünk az elmebetegségek többé-kevésbé súlyos formáitól. Biztosak vagyunk abban, hogy jobb mentálhigiénés módszerek bevezetésével *még tovább* javítjuk majd mentális egészségi állapotunkat, ami pedig az egyéni elmezavarokat illeti, azokat szigorúan egyéni esetekként kezeljük, kissé talán álmélkodva, hogy olyan sok akad belőlük ebben az elvileg nagyon is épelméjű kultúrában.

Tényleg ennyire biztosak lehetünk abban, hogy nem csapjuk be önmagunkat? Az elmegyógyintézetek számos lakója meg van győződve arról, hogy rajta kívül mindenki más őrült. Sok súlyos neurotikus hiszi, hogy kényszeres szertartásai vagy hisztérikus kitörései teljesen normális válaszok az abnormális körülményekre. És velünk mi a helyzet?

Nézzük meg a tényeket, ahogy azt a pszichiátria megköveteli. Az elmúlt száz évben mi a nyugati világban nagyobb anyagi jólétet teremtettünk, mint az emberi faj történelme során bármely más társadalom. Mégis lakosságunk millióit sikerült elpusztítani egy olyan tevékenységgel, amelyet „háborúnak" nevezünk. Jó néhány kisebb háború mellett jelentősebbek is lezajlottak 1870-ben, 1914-től és 1939-től. E háborúk mindegyik résztvevője szilárdan hitte, hogy önvédelemből, becsületéért harcol, vagy hogy Isten mellette áll. A háborús ellenfelek egyik napról a másikra kegyetlen, esztelen szörnyetegekké válnak, akiket le kell győzni, hogy a világot megmentsük a gonosztól. Néhány évvel a kölcsönös mészárlás befejezése után azonban tegnapi ellenségeink barátainkká válnak, tegnapi barátaink pedig ellenségeinkké, és ismét teljes átéléssel látjuk az egyiket feketének, a másikat fehérnek. Most, 1955-ben olyan tömegmészárlásra állunk készen, amely ha megvalósulna, túltenne

minden eddigi, az emberi faj által véghezvitt mészárláson. Erre a célra készült a természettudomány egyik legnagyobb felfedezése. Mindenki bizalommal vegyes félelemmel tekint a különböző népek „államférfiaira", készen arra, hogy dicséretekkel halmozza el őket, ha „sikeresen elkerülik a háborút", arról azonban elfeledkezik, hogy mindig éppen ezek az államférfiak azok, akik kiváltják a háborút, általában még csak nem is rossz szándékból, hanem mert ostobán félrekezelik a rájuk bízott ügyeket.

A pusztításnak és a paranoid gyanakvásnak e kitörései során azonban pontosan ugyanúgy viselkedünk, mint az emberiség civilizált része a történelem utolsó háromezer évében. Victor Cherbulliez szerint i. e. 1500-tól i. sz. 1860-ig nem kevesebb, mint körülbelül nyolcezer békeszerződést írtak alá, mindegyiket az állandó béke biztosításának céljával, és ezek átlagosan két évig voltak érvényben![1]

Gazdasági ügyeink intézése sem szívderítőbb. Olyan gazdasági rendszerben élünk, amelyben a kiemelkedően jó termés gyakran gazdasági katasztrófának számít, mezőgazdasági termelékenységünket pedig korlátozzuk, hogy „stabilizáljuk a piacot", miközben emberek milliói nélkülözik – mégpedig súlyosan – éppen azokat a termékeket, amelyeket korlátozás alá vontunk. Gazdasági rendszerünk pillanatnyilag kiválóan működik, mert évente dollármilliárdokat költünk fegyvergyártásra. A közgazdászok némiképp félve tekintenek arra az időre, amikor majd leállunk a fegyvergyártással. Ha pedig valaki azzal áll elő, hogy az államnak fegyverek helyett inkább házakat és más hasznos és szükséges javakat kellene előállítania, már kész is a vád, hogy fenyegeti a szabadságot és az egyéni kezdeményezőkészséget.

A népesség 90%-a tud írni-olvasni. Mindenki napi szinten hozzájut a rádióhoz, televízióhoz, mozihoz, újsághoz. Ezek a kommunikációs eszközök azonban ahelyett, hogy a legkiválóbb klasszikus és kortárs irodalmat és zenét juttatnák el hozzánk, az emberek agyát a reklám mellett a valóságot elemi szinten is nélkülöző, legolcsóbb szeméttel árasztják el, valamint olyan szadista fantáziákkal, hogy még a legegyszerűbb ember is elszégyellné magát, hogy egyáltalán eszébe jut ilyesmi. És miközben így mérgezzük az

[1] Lásd H. B. Stevens: *The Recovery of Culture*. Harper and Brothers, New York, 1949, 221.

emberek – fiatalok és öregek – agyát, arra viszont áldásos módon ügyelünk, nehogy valami „erkölcstelen" kerüljön a képernyőre. Ha bármilyen javaslat elhangzana annak érdekében, hogy a kormány finanszírozzon olyan mozifilmeket és rádióműsorokat, amelyek honfitársaink elméjét megvilágítják, fejlődésüket segítik, ismét csak a szabadság és idealizmus nevében megfogalmazott vádakkal szembesülnénk.

Az átlagos munkaidőt körülbelül a száz évvel ezelőtt szokásos felére csökkentettük. Ma több szabadidőnk van, mint amiről elődeink álmodni mertek volna. De mi történt? Nem tudjuk, hogyan használjuk fel újonnan nyert szabadidőnket; megpróbáljuk valahogy elütni az így nyert időt, és boldogok vagyunk, amikor ismét eltelt egy nap.

Nem is folytatom ennek a mindenki által jól ismert képnek a felrajzolását. Ha az egyén viselkedik így, bizonyára komoly kételyek merülnének fel mentális egészségét illetően; ha pedig ő mégis azt állítaná, hogy semmi gond, tökéletesen ésszerűen cselekszik, akkor a diagnózishoz már kétség sem férhetne.

Sok pszichiáter és pszichológus mégsem hajlandó foglalkozni a gondolattal, hogy talán maga a társadalom egésze nem teljesen egészséges. Úgy vélik, hogy egy társadalom mentális egészségének problémája kimerül az „alkalmazkodni nem tudó" egyének számában, és nem veszik figyelembe, hogy esetleg maga a kultúra nem alkalmazkodott megfelelően. Ez a könyv az utóbbi problémával foglalkozik; nem az egyéni patológiával, hanem a *normalitás patológiájával*, különösen a kortárs nyugati társadalom patológiájával. Mielőtt azonban részletesen rátérnénk a társadalmi patológia bonyolult fogalmára, nézzünk meg néhány – önmagában is jelzésértékű és árulkodó – adatot az *egyéni* patológia előfordulásáról a nyugati kultúrában.

Milyen az elmebetegség előfordulási aránya a nyugati világ különböző országaiban? Megdöbbentő módon nincsenek olyan adatok, amelyek erre a kérdésre választ adnának. Míg az anyagi erőforrásokról, a foglalkoztatásról, a születési és a halálozási számokról pontos, összehasonlítható adatok állnak rendelkezésünkre, az elmebetegségről nincsenek megfelelő adatok. Legfeljebb néhány ország, például az USA és Svédország rendelkezik pontos adatokkal, ezek azonban csak az elmegyógyintézetekbe történő betegfelvételek számát mutatják, és nem segítenek abban, hogy megbecsül-

jük a pszichés betegségek előfordulási gyakoriságának a változását. Ezek az adatok legalább annyira mutatják a pszichiátriai ellátás és az intézményi lehetőségek javulását, mint az elmebetegségek előfordulási gyakoriságának a növekedését.[2] Az a tény, hogy az USA-ban az összes kórházi ágy több mint felét elmebetegek foglalják el, akikre évente több mint egymilliárd dollárt költünk, nem feltétlenül az elmebetegségek gyakoriságának növekedését jelzi, hanem inkább ellátásuk javulására utalhat. Léteznek azonban más adatok is, amelyek megbízhatóbban mutatják a súlyosabb pszichés betegségek előfordulási arányát. Ha a legutóbbi háború sorozásainál az összes alkalmatlannak minősített sorköteles 17,7%-ánál elmebetegség volt az indok, akkor ez a tény mindenképpen a pszichés zavarok magas előfordulási arányát jelzi, még akkor is, ha nincsenek összehasonlító adataink a múltból vagy más országból.

Egyedül az öngyilkosságokról, az emberölésekről és az alkoholfüggőségről léteznek olyan összehasonlító adatok, amelyek a pszichés egészségről hozzávetőleges jelzést tudnak nyújtani. Az öngyilkosság kérdése kétségtelenül rendkívül összetett, az ok nem tudható be *egyetlen* tényezőnek. Anélkül, hogy az öngyilkosság kérdését itt részletezném, megbízható feltevésnek tartom, hogy adott népességben a magas öngyilkossági arány a pszichés stabilitás és a pszichés egészség hiányáról tanúskodik. Azt minden adat világosan alátámasztja, hogy ez a mutató nem függ össze a szegénységgel. Az öngyilkosság aránya a legszegényebb országokban a legalacsonyabb, miközben Európa növekvő anyagi jólétét az öngyilkosságok számának növekedése kísérte.[3] Ami az alkoholfüggést illeti, kétségtelen, hogy az is a lelki és az érzelmi labilitás tünete.

Az emberölési adatok patológiás szempontból valószínűleg kevésbé jelzésértékűek, mint az öngyilkossági adatok. Ugyanakkor, miközben a magas emberölési arányt mutató országokban alacsony az öngyilkosságok aránya, e két mutató összesítéséből érdekes következtetést lehet levonni. Ha mind az emberölést, mind pedig az öngyilkosságot „destruktív tettként" soroljuk be, táblázataink azt mutatják, hogy ezek összesített aránya nem állandó, hanem két szélső érték, 35,76 és 4,24 között váltakozik. Ez ellentmond Freud

[2] *Lásd* H. Goldhamer és A. Marshall: *Psychosis and Civilization.* Glencoe, Free Press, 1953.

[3] *Lásd* Maurice Halbwachs: *Les Causes du Suicide.* Paris, Félix Alcan, 1930, 109. és 112.

feltételezésének a destruktivitás viszonylagos állandóságáról, amely a halálösztönnel kapcsolatos elméletének a hátterében áll. Ezek az adatok cáfolják azt a következtetést, hogy a destruktivitás szintje állandó lenne, és csak az lenne a különbség, hogy az én vagy a külvilág ellen irányul-e.

Az alábbi táblázatok az öngyilkosság, emberölés és alkoholizmus előfordulási arányát mutatják a legjelentősebb európai és észak-amerikai országokban.

1. táblázat.[4] Öngyilkosság és emberölés
(100 000 fő felnőtt lakosság körében)

Ország	*Öngyilkosság*	*Emberölés*
Dánia	35,09	0,67
Svájc	33,72	1,42
Finnország	23,35	6,45
Svédország	19,74	1,01
Egyesült Államok	15,52	8,50
Franciaország	14,83	1,53
Portugália	14,24	2,79
Anglia és Wales	13,43	0,63
Ausztrália	13,03	1,57
Kanada	11,40	1,67
Skócia	8,06	0,52
Norvégia	7,84	0,38
Spanyolország	7,71	2,88
Olaszország	7,67	7,38
Észak-Írország	4,82	0,13
Írország (Ír Köztársaság)	3,70	0,54

[4] Az *1.* és *2. táblázat* adatainak forrásai: 1. Egészségügyi Világszervezet (1951): *Annual epidemiological and vital statistics, 1939–1946., I. Vital statistics and causes of death.* Genf, 38–71. (ennek a forrásnak az adatait a nagyobb pontosság érdekében a teljes népességről átszámítottuk a felnőtt lakosságra), és 2. Egészségügyi Világszervezet (1952): *Annual epidemiolgical and vital statistics,* 5. 377. jelentés. A *3. táblázat* forrása: Egészségügyi Világszervezet, Mentális Egészség Szakértői Bizottság, Alkoholfüggés Albizottság első ülésének jelentése, Genf, 1951.

2. táblázat. Destruktív cselekmények

Ország	*Emberölés és öngyilkosság*
Dánia	35,76
Svájc	35,14
Finnország	29,80
Egyesült Államok	24,02
Svédország	20,75
Portugália	17,03
Franciaország	16,36
Olaszország	15,05
Ausztrália	14,60
Anglia és Wales	14,06
Kanada	13,07
Spanyolország	10,59
Skócia	8,58
Norvégia	8,22
Észak-Írország	4,95
Írország (Ír Köztársaság)	4,24

(Mindkét táblázat adatai az 1946. évre vonatkoznak)

3. táblázat. Az alkoholbetegek becsült száma, komplikációkkal vagy azok nélkül (100 000 fő felnőtt lakosság körében)

Ország		
Egyesült Államok	3,952	(1948)
Franciaország	2,850	(1945)
Svédország	2,580	(1946)
Svájc	2,385	(1947)
Dánia	1,950	(1948)
Norvégia	1,560	(1947)
Finnország	1,430	(1947)
Ausztrália	1,340	(1947)
Anglia és Wales	1,100	(1948)
Olaszország	500	(1942)

A táblázatok már az első pillantásra is figyelemre méltó jelenséget árulnak el: az öngyilkossági és az összesített öngyilkossági és emberölési arány Dániában, Svájcban, Finnországban, Svédországban és az Amerikai Egyesült Államokban a legmagasabb, míg az öngyilkossági és az emberölési arány Spanyolországban, Olaszországban, Észak-Írországban és az Ír Köztársaságban a legalacsonyabb. Az alkoholfüggőséggel kapcsolatos adatok azt mutatják, hogy ugyanazokban az országokban – az USA-ban, Svájcban, Svédországban és Dániában – a legmagasabbak ezek a mutatók, ahol az öngyilkosság is a legmagasabb, azzal a különbséggel, hogy itt az USA áll az első helyen, Franciaország pedig a másodikon, szemben ez utóbbinak az öngyilkossági táblázatban elfoglalt hatodik helyével.

Ezek az adatok ijesztőek, és választ követelnek. Még ha lennének is kétségeink afelől, hogy az öngyilkosság magas aránya önmagában egy népesség pszichés egészségének a hiányát jelzi, az a tény, hogy az öngyilkossági és alkoholizmussal összefüggő adatok nagyrészt egybeesnek, világossá teszi, hogy a pszichés egyensúlyvesztés tüneteivel van dolgunk.

Tehát megállapíthatjuk, hogy a világon a legdemokratikusabbnak, legbékésebbnek és legjómódúbbnak minősülő európai országok, valamit az Amerikai Egyesült Államok, földünk leggazdagabb országa mutatják a pszichés zavarok legsúlyosabb jeleit. A nyugati világ teljes társadalmi-gazdasági fejlődésének célja az anyagilag kényelmesebb élet, a jólét viszonylag egyenlő elosztása, a szilárd demokrácia és béke, és mégis éppen azokban az országokban figyelhetők meg a mentális egyensúlyvesztés legsúlyosabb jelei, amelyek a legközelebb jutottak ehhez a célhoz! Igaz, hogy ezek az adatok önmagukban semmit sem *bizonyítanak*, de mindenképpen ijesztőek. Mielőtt a teljes problémakör alapos vizsgálatának egyáltalán nekilátnánk, ezek az adatok máris felvetik a kérdést, hogy nincs-e valami alapjában elhibázott az életmódunkban és a célokban, amelyek elérésére törekszünk.

Elképzelhető vajon, hogy a középosztálybeli jólét, miközben anyagi igényeinket kielégíti, erős unalmat vált ki belőlünk, és az öngyilkosság és alkoholizmus beteges menekülési utak ettől az unalomból? Lehet, hogy ezek az adatok drámaian szemléltetik, hogy „nem csak kenyérrel él az ember", és rámutatnak, hogy a modern civilizáció az ember mélyen rejlő szükségleteit nem tudja kielégíteni? Ha igen, melyek ezek a szükségletek?

A következő fejezetekben megpróbálok válaszolni e kérdésre, és kritikus elemzését adni annak, hogy a kortárs nyugati kultúra milyen hatással van az e rendszerben élő emberek pszichés egészségére. Mielőtt azonban rátérnénk ezekre a konkrét kérdésekre, foglalkoznunk kell a normalitás patológiájának általános kérdéskörével, hiszen ez képezi a könyvben kifejtett egész gondolatmenet alapját.

II. Lehet-e beteg egy társadalom? A normalitás patológiája[1]

Amikor azt állítjuk, hogy egy egész társadalom híján van a lelki egészségnek, ez olyan ellentmondásos feltételezést rejt magában, amely szemben áll a mai társadalomtudósok többsége által hirdetett *szociológiai relativizmus* álláspontjával. Ez utóbbi szerint minden társadalom éppen annyira normális, amennyire működik, és a betegség csak az egyén alkalmazkodási képtelensége a társadalom életmódjához.

„Egészséges társadalomról" beszélve a szociológiai relativizmustól eltérő kiindulópontra van szükségünk. Ez a fogalom csak akkor értelmezhető, ha feltételezzük, hogy létezhet olyan társadalom, amely *nem* egészséges, ez a feltételezés azonban azt is jelenti, hogy a mentális egészségnek vannak olyan általános szempontjai, amelyek az egész emberi fajra mint olyanra igazak, és amelyek alapján minden társadalom egészségi állapota megítélhető. Ez a *normatív humanizmus* által vallott álláspont a következő néhány alapfeltevésre épül.

Az „ember" mint faj nem csak anatómiai és fiziológiai szempontból határozható meg, de közösek tagjainak alapvető pszichés tulajdonságai is: pszichés és érzelmi működésüket irányító törvények, valamint az emberi lét problémájának kielégítő megoldásával összefüggő célok. Igaz, az emberről alkotott ismeretünk ma még nem annyira teljes, hogy pszichológiai értelemben megfelelően definiálhatnánk azt. Az „embertudomány" feladata lesz idővel pontos leírást adni arról, amit joggal nevezhetünk emberi természetnek. Az, amit gyakran „emberi természetnek" neveznek, csak számos és gyakran patológiás megnyilvánulási formájának egyike, ezenkívül ezt a téves definíciót általában annak a nézetnek a védelmére

[1] E fejezet az „Individual and Social Origins of Neurosis" című cikkemre támaszkodik (*American Sociological Review*. 1944, September, 380. skk.).

használják fel, hogy egy adott társadalomtípus az ember mentális felépítésének szükségszerű eredménye.

Az emberi természet fogalmának ilyen haladásellenes felhasználásával szemben a liberálisok a 18. század óta hangoztatják az emberi természet formázhatóságát és a környezeti tényezők döntő befolyását. Bármennyire helyes és fontos ennek hangsúlyozása, számos társadalomkutatót arra a feltevésre vezetett, hogy az ember mentális felépítése amolyan üres papírlap, amelyet a társadalom és a kultúra ír tele, és amelynek nincsen benne magában rejlő minősége. Ez a feltételezés éppen annyira tarthatatlan, és a társadalmi fejlődés szempontjából éppen annyira romboló, mint az ellenkező nézet volt. A valós nehézség abban rejlik, hogy az emberi természet megszámlálhatatlan – normális és patológiás – *megnyilvánulásából* (amelyeket a különböző egyéneknél és kultúráknál megfigyelhetünk) képesek legyünk az egész emberi faj közös *magjára* következtetni. További feladat még, hogy felismerjük az emberi természetben rejlő törvényeket és az emberrel született, fejlődésével és kibontakoztatásával összefüggő célokat.

Az emberi természetnek ez a felfogása eltér az „emberi természet" kifejezés bevett értelmezésétől. Ahogy az ember a körülötte lévő világot alakítja, önmagát is éppúgy formálja a történelem folyamatában; mintegy saját maga teremtménye. De ahogy a természetes anyagokat is csak azok sajátosságainak megfelelően tudja átalakítani és változtatni, önmagát is csak saját természetének megfelelően tudja átalakítani és megváltoztatni. Az ember a történelem folyamatában tulajdonképpen annyit tesz, hogy ezt a potenciált kibontakoztatja, és a lehetőségeknek megfelelően átalakítja. Ez a nézőpont se nem „biológiai", sem pedig „szociológiai", ha ez e két vonatkozás különválasztását jelenti. Az itt alkalmazott nézőpont inkább felülemelkedik ezen a kettősségen, azt feltételezve, hogy az emberben megtalálható szenvedélyek és ösztöntörekvések az ember *teljes létéből* fakadnak, hogy ezek adottak és megismerhetőek, és közülük egyesek egészséghez és boldogsághoz vezetnek, mások pedig betegséghez és boldogtalansághoz. Egyetlen társadalmi rend sem *létrehozza* ezeket az alapvető törekvéseket, hanem meghatározza, hogy melyek nyilvánulnak meg, és válnak uralkodóvá a korlátozott számú potenciális szenvedélyből. Az, ahogy az ember meghatározott kultúrában megjelenik, az az emberi természet megnyilvánulása, e megnyilvánulás konkrét eredményét azonban az a

társadalmi berendezkedés határozza meg, amelyben él. Ahogy az újszülöttel is minden olyan emberi potenciál vele születik, amely kedvező társadalmi és kulturális feltételek közepette fejlődni fog, az emberi faj is azzá fejlődik a történelem folyamatában, amire potenciálisan képes.

A *normatív humanizmus* megközelítése azon a feltevésen nyugszik, hogy az emberi lét problémájára – mint minden más problémára – léteznek jó és rossz, kielégítő és nem kielégítő megoldások. Lelki egészségről akkor beszélhetünk, ha az ember az emberi természet jellemzőinek és törvényeinek megfelelően éri el teljes érettségét. Pszichés megbetegedés akkor lép fel, ha kudarcot vall ez a fejlődés. Ebből az előfeltevésből kiindulva a lelki egészség feltétele nem az, hogy az egyén alkalmazkodott-e a társadalmi rendhez, hanem az az általános, minden emberre egyaránt érvényes ismérv, hogy vajon megnyugtató választ adott-e az emberi lét kérdésére.

Az, ami oly hamis képet mutat egy társadalom tagjainak pszichés állapotáról, az a képzeteik közmegegyezéses érvényesítése. Naivan azt feltételezzük, hogy ha az emberek többsége osztozik bizonyos elképzelésekben és érzésekben, ezeknek az elképzeléseknek és érzéseknek az érvényessége máris bizonyított. Semmi sem áll távolabb az igazságtól. A közmegegyezés érvényességének mint olyannak semmi köze sincs az értelemhez vagy a lelki egészséghez. Éppen úgy, ahogy létezik *folie à deux*, két ember közös őrülete, létezik *folie à millions*, milliók őrülete is. Az, hogy több millió ember osztozik ugyanazokban a bűnökben, még nem változtatja ezeket a bűnöket erényekké; az, hogy olyan sok tévedésben osztoznak, még nem változtatja ezeket a tévedéseket igazsággá; és az, hogy több milliónyian osztoznak a lelki zavaroknak ugyanazon formáiban, még nem változtatja ezeket az embereket lelkileg egészségessé.

Van azonban egy fontos különbség az egyéni és a társadalmi pszichés megbetegedés között, és ennek megfelelően érdemes különbséget tenni két fogalom: a *fogyaték vagy zavar* és a *neurózis* között. Ha egy személy nem éri el a szabadságot, a spontaneitást, a valós önkifejezést, tekinthetjük úgy, hogy súlyos zavarban szenved, amennyiben azt feltételezzük, hogy a szabadság és a spontaneitás olyan objektív célok, amelyeket minden emberi lénynek el kell érnie. Ha egy adott társadalom tagjainak többsége nem éri el ezt a célt, a társadalmilag meghatározott defektus jelenségével szembesülünk. Az egyén sok másik egyénnel osztozik ebben; nem

válik benne tudatossá, hogy fogyatékról van szó, és biztonságát nem fenyegeti az a tapasztalat, hogy ő más, hogy kitaszított lenne. Amit esetleg elvesztett a sokoldalúság és a valódi boldogságérzés terén, megnyeri azzal a biztonsággal, hogy jól illeszkedik az emberiség rajta kívül eső részéhez – legalábbis *ahhoz, amelyet ismerni vél.* Valójában az is lehet, hogy kultúrája éppen ezt a fogyatékot emelte erénnyé, ami még növeli is azt az érzést, hogy elért valamit.

Jól példázza ezt az a bűntudat és a szorongásérzet, amelyet Kálvin tanai ébresztettek az emberekben. Mondhatjuk, hogy az a személy, akit lehengerel saját gyengeségének és értéktelenségének érzése, az állandó kétely, hogy kiválasztották-e vagy örök kárhozatra ítélték, alig képes az igazi örömre, és súlyos defektustól szenved. Mégis, maga ez a zavar kulturális mintává vált; különösen értékesnek minősült, ez pedig megvédte az egyént a neurózistól, amely különben kialakult volna nála egy olyan kultúrában, ahol ez a zavar az alkalmatlanság és elszigeteltség érzését keltette volna benne.

Spinoza nagyon világosan megfogalmazta a szociális mintává vált hiány problémáját. Ezt írja:

„[...] mégsem hiányoznak az olyanok sem, akiket makacsul leköt egy és ugyanaz az affektus. Hiszen látjuk, hogy olykor egyetlen tárgy olyképpen afficiálja az embereket, hogy noha nincs jelen, mégis azt hiszik, hogy előttük van. Ha ébrenlétében esik meg ez egy emberrel, akkor őrültnek vagy bolondnak mondjuk. [...] De ha a *fösvény* csak a nyereségre vagy a pénzre gondol, a *becsvágyó* pedig a dicsőségre stb., ezeket nem tartják őrülteknek, mert alkalmatlankodni szoktak, s gyűlöletre méltóknak ítéli őket. De a fösvénység, becsvágy, kéjvágy stb. *valójában* az őrültség fajai, noha nem számítják őket a betegségek közé."[2]

Ezek a szavak néhány száz évvel ezelőtt íródtak, ám még mindig igazak; még akkor is, ha a különböző zavarok ma már *annyira* részévé váltak a kulturális mintának, hogy általában bosszantónak vagy megvetendőnek sem tartják azokat. Manapság találkozhatunk olyan emberrel, aki úgy cselekszik és érez, mint a robot; aki soha semmit nem tapasztal meg sajátjaként; aki teljes mértékben úgy éli meg saját magát, hogy ő az a személy, akinek lennie kell; akinek mesterkélt mosolya pótolja a valódi nevetést; akinek értelmet-

[2] *Lásd* Spinoza: *Etika,* IV. rész, 44. tétel. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Osiris Kiadó, 1997, 304.

len fecsegése a gondolatközlő beszéd helyébe lépett; akinek tompa kétségbeesése felváltotta a valódi fájdalmat. Erről a személyről két állítás fogalmazható meg. Az egyik az, hogy a spontaneitás és az egyéniség gyógyíthatatlannak látszó zavarával küzd. Ugyanakkor azt is elmondhatjuk, hogy lényegében nem különbözik több millió másik embertől, aki ugyanebben a helyzetben van. A legtöbbjük számára a kultúra olyan mintákat kínál, amelyek lehetővé teszik, hogy *együtt éljenek defektusukkal anélkül, hogy megbetegednének.* Úgy látszik, minden kultúra biztosítja is a gyógyírt az általa teremtett zavarokból eredő neurotikus tünetek felszínre törése ellen.

Tegyük fel, hogy nyugati kultúránkban csupán négy hétre leállnának a mozik, a rádiók, a televíziók, a sportesemények és az újságok. E fő menekülési útvonalak lezárulása vajon milyen következményekkel járna az embereknél, akik így ismét saját erőforrásaikra lennének utalva? Semmi kétségem afelől, hogy még ebben a rövid időben is több ezren kapnának idegösszeomlást, több ezer másik embernél pedig akut szorongásos állapot alakulna ki, amely gyakorlatilag megegyezik a klinikailag „neurózisként" diagnosztizált kórképpel.[3] Ha a társadalmi mintává vált hiány elleni ópiumot megvonnánk, a betegség nyilvánvalóvá válna.

Egyetlen kisebbség esetében azonban nem működik a kultúra által biztosított minta. Ők általában azok, akik az átlagembernél nagyobb egyéni zavarral küszködnek, így a kulturálisan kínált gyógymódok nem elegendők a nyilvánvaló betegség kitörésének megakadályozásához. (Példa erre az a személy, akinek életcélja, hogy hatalmat és hírnevet szerezzen. Míg ez a cél önmagában kóros, mégis különbség van az olyan személy között, aki képességeit beveti annak érdekében, hogy ezt a célt ténylegesen elérje, és egy súlyosan beteg személy között, aki annyira belesüppedt a gyerekes mindenhatósági érzésbe, hogy semmit sem tesz célja elérése

[3] A következő kísérletet végeztem el különböző alapképzésben részt vevő főiskolai diákok körében: el kellett képzelniük, hogy három napig egyedül vannak szobájukban rádió vagy szórakoztató irodalom nélkül, bár kapnak „értékes" irodalmat, elegendő ennivalót, és fizikai kényelmük is megfelelőképpen biztosítva van. Megkértem őket, képzeljék el, hogyan reagálnának erre az élményre. Mindegyik csoportban körülbelül 90% azt válaszolta, hogy érzéseik az akut pániktól a rendkívüli megpróbáltatás élményéig terjednének, amelyen talán felül tudnának kerekedni úgy, hogy sokat aludnának, és mindenféle kis feladatokat végeznének, miközben alig várnák az időszak leteltét. Csak elenyésző kisebbségük gondolta úgy, hogy az egyedül töltött idő során jól érezné magát.

érdekében, hanem a csodára vár, miközben egyre tehetetlenebbnek érzi magát, és végül a feleslegesség és keserűség érzése keríti hatalmába.) Vannak azonban olyanok is, akiknek karakterstruktúrája, tehát konfliktusai is különböznek a többségéitől, ezért náluk nem használ a többi embernél hatásos gyógyír. Ebben a csoportban találunk néha olyan embereket, akik integritása és érzékenysége meghaladja az átlagét, és akik ezért képtelenek elfogadni a kulturális ópiumot, ugyanakkor nem elég erősek és egészségesek ahhoz, hogy kitartóan „az árral szemben ússzanak".

A neurózis és a szociális mintává vált zavar közötti különbségről szóló fenti elemzés azt a benyomást keltheti, hogy amennyiben a társadalom biztosítja a tünetek felszínre törésének ellenszereit, akkor minden rendben van, és zökkenőmentes működése biztosított, bármilyen nagy zavarokat hozott létre. A történelem azonban azt mutatja, hogy ez nem így van.

Való igaz, hogy az ember az állattal szemben majdhogynem a végtelenségig formálható. Ahogy szinte bármit meg tud enni, és gyakorlatilag bármilyen éghajlati öv alatt képes élni és alkalmazkodni ahhoz, szinte alig van olyan pszichés állapot, amelyet ne tudna elviselni, és amellyel ne tudna együtt élni. Tud élni szabadon és rabszolgaként; gazdagon, luxusban és félig éhezve; tud élni harcosként és békésen; kizsákmányolóként, rablóként, valamint együttműködő és baráti közösség tagjaként. Alig létezik olyan lelkiállapot, amelyben az ember ne tudna élni, alig van valami, amit ne lehetne vele megtenni, és alig valami, amire ne lehetne felhasználni. Mindezek mintha igazolnák a feltevést: nem létezik olyan, hogy közös emberi természet. Ez pedig ténylegesen azt jelentené, hogy az „ember" mint faj nem létezik, kivéve fiziológiai és anatómiai értelemben.

Mégis, mindeme bizonyíték ellenére a történelem azt mutatja, hogy egy tényről megfeledkeztünk. Bár a különböző kényurak és uralkodó klikkek sikeresen kerekednek felül embertársaikon és zsákmányolják ki őket, nem tudják megakadályozni az embertelen bánásmódra adott *reakciókat*. Alattvalóik rémültté, gyanakvóvá, magányossá válnak, és ha nem külső okok miatt, akkor idővel azért omlik össze a rendszerük, mert a félelem, a gyanakvás és a magány végül képtelenné teszi a többséget arra, hogy hatásosan és értelmesen működjön. Egész nemzeteket vagy azon belül egész társadalmi csoportokat le lehet igázni, és hosszú időn keresztül ki

lehet őket zsákmányolni, de *reagálnak*. Apátiával, vagy az értelem, a kezdeményezőkészség és a képességek olyan csorbulásával, ami fokozatosan képtelenné teszi őket azoknak a feladatoknak az ellátására, amelyek uraikat szolgálnák. Vagy pedig olyan gyűlölet és pusztító erő felhalmozásával, amely megsemmisíti önmagukat, uraikat és azok rendszerét. De akár azzal, hogy olyan függetlenség és szabadságvágy alakul ki bennük, hogy kreatív indíttatásaik révén egy jobb társadalom születik. Számos tényezőtől függ, hogy melyik reakció következik be: gazdasági és politikai tényezőktől vagy az embereket körülvevő szellemi légkörtől. De bárhogy reagáljanak is, csak félig igaz az a kijelentés, hogy az ember szinte bármilyen körülmények között képes élni. Ezt ki kell egészíteni egy másik kijelentéssel, amely szerint, ha természetével és az emberi fejlődés és a lelki egészség alapvető követelményeivel ellentétes körülmények között él, mindenképpen reagálni fog; vagy romlik az állapota és elpusztul, vagy megteremti azokat a körülményeket, amelyek jobban megfelelnek a szükségleteinek.

Freud nagyon világosan megfogalmazta – legrészletesebben *Rossz közérzet a kultúrában* című művében – azt a feltevést, hogy az emberi természetnek és a társadalomnak lehetnek egymással összeütközésben álló igényei, így tehát lehet egy egész társadalom is beteg.

Freud abból az előfeltevésből indul ki, hogy létezik közös emberi természet, amely kultúrákon és korokon átívelően egyformán jellemzi az egész emberi fajt, és amely ebben a természetben rejlő bizonyos megállapítható szükségletekkel és törekvésekkel rendelkezik. Úgy véli, hogy a kultúra és a társadalom egyre inkább az ember szükségleteivel ellenkező irányban fejlődik, ami elvezeti a „közösségi neurózis" fogalmához. Így fogalmaz:

„Ha a kulturális fejlődés olyan messzemenő hasonlóságot mutat az egyénével, és ugyanazon eszközökkel működik, nem jogosult-e az a diagnózis, hogy némely kultúra – vagy kulturális korszak –, esetleg az egész emberiség – a kulturális törekvések befolyása révén – 'neurotikussá' vált? Ezeknek a neurózisoknak az analitikus felbontásához terápiás javaslatok csatlakozhatnának, melyek nagy gyakorlati érdeklődésre tarthatnának igényt. Nem mondhatnám, hogy egy ilyen kísérletet a pszichoanalízis kulturális közösségre történő áttételére értelmetlennek vagy nagyon terméketlennek ítéltünk volna. De nagyon elővigyázatosnak kellene lenni, nem lenne szabad elfelejteni, hogy mégiscsak analógiákról van szó, és hogy nemcsak az embereknél, hanem fo-

galmaknál is veszélyes, hogy abból a szférából kiszakítsuk őket, amelyben létrejöttek és fejlődtek. A közösségi neurózis diagnózisa is sajátos nehézségbe ütközik. Az egyén neurózisánál legközelebbi támpontul az a kontraszt szolgál, amellyel a beteg a 'normálisnak' tekintett környezetétől elüt. Ilyen háttér egy azonosan érintett tömegnél elesik, máshonnan kellene szerezni. És ami a belátás terápiás alkalmazását illeti, mit segítene a szociális neurózisok legmegfelelőbb analízise, ha senki sem rendelkezne azzal a tekintéllyel, hogy a tömegre a gyógyítást rákényszerítse? E súlyosbító körülmények ellenére várható, hogy valaki egy napon a kulturális közösségek ilyen patológiájának a [...] [kutatására] vállalkozik."[4]

Ez a könyv éppen ilyen kutatásnak vág neki. Alapvető elképzelése, hogy az egészséges társadalom egyenlő az ember szükségleteinek megfelelő társadalommal – nem szükségszerűen azoknak a szükségleteknek, amelyeket az ember annak *vél*, hiszen szubjektíven még a legkórosabb célokról is érezheti úgy, hogy azokat akarja a legjobban; hanem *objektív* szükségleteinek, amelyekről az ember vizsgálata során bizonyosodhatunk meg. Ezért legelső feladatunk annak megállapítása, hogy miben áll az ember természete, és abból milyen szükségletek fakadnak. Ezután pedig meg kell vizsgálnunk a társadalom szerepét az emberi evolúcióban, és elemeznünk kell annak hozzájárulását az ember fejlődéséhez, valamint azt, hogy milyen ismétlődő *konfliktusok vannak az emberi természet és a társadalom* között, és milyen következményei vannak ezeknek a konfliktusoknak, különös tekintettel a modern társadalomra.

[4] Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában* (ford. Linczényi Adorján). Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1992, 99–100. (Kiemelés tőlem – *E. F.*)

III. Az ember helyzete. Kulcs a humanista pszichoanalízishez

1. Az ember helyzete

Az ember testi és fiziológiai funkcióit tekintve az állatvilághoz tartozik. Az állatok életét ösztöneik határozzák meg, olyan specifikus cselekvési minták, amelyeket azonban öröklött neurológiai struktúrák rögzítenek. Minél magasabban fejlett egy állat, születésekor annál rugalmasabb a magatartási mintája, és annál tökéletlenebb strukturális alkalmazkodási képessége. A magasabb fejlettségi fokon álló főemlősökre még jelentős intelligencia – vagyis a kívánt cél elérése érdekében a gondolkodás igénybevétele – is jellemző, így az állat messze meghaladhatja az ösztönei által meghatározott magatartási mintát. De akármilyen fejlettségi fok is jellemzi az állatvilágot, a lét bizonyos alapelemei mindig ugyanazok.

Az állat a biológiai természeti törvényeken keresztül „éli meg" magát; a természet része, és azt sohasem haladhatja meg. Nincs erkölcsi jellegű lelkiismerete, nincs tudata saját magáról és létezéséről; nincsen értelme, ha az értelmen azt a képességet értjük, hogy az érzékek által felfogott felszín alá hatolunk, és megértjük a mögöttes lényeget; az állatnak tehát nincsen igazságfogalma, még akkor sem, ha lehet elképzelése arról, hogy mi a hasznos.

Az állat létezését az állat és a természet közötti harmónia jellemzi. Természetesen nem abban az értelemben, hogy a természeti körülmények ne fenyegetnék gyakran az állatot, és kényszerítenék arra, hogy túléléséért elkeseredett harcot folytasson, hanem úgy értve, hogy az állatot a természet felvértezte arra, hogy megbirkózzon az őt éppen körülvevő feltételekkel, mint ahogy a természet a növény magvát is felvértezte arra, hogy hasznosítsa azokat a talaj, az éghajlat stb. által biztosított körülményeket, amelyekhez az evolúciós folyamat során alkalmazkodott.

Az élőlények evolúciójának egy adott pontján olyan kivételes irányváltás jelent meg, amely az anyag első megjelenéséhez, az élet kialakulásához és az állatvilág felbukkanásához hasonlítható. Ez az új esemény akkor következett be, amikor az evolúciós

folyamat során a cselekvés alapvetően már nem az ösztönök által meghatározott; amikor az alkalmazkodás a természethez elveszti kényszerítő jellegét; a cselekvés immár nem az örökletes mechanizmusokban rögzült. Amikor az állat meghaladta a természetet, amikor kilépett a teremtmények tisztán passzív szerepéből, amikor – biológiai szempontból – minden állat közül a legelesettebbé vált, akkor *született meg az ember.* Ekkor az állat felegyenesedett testtartásával függetlenítette magát a természettől, agya jóval nagyobb lett, mint a legfejlettebb állaté. Az ember megszületése ily módon lehet, hogy több százezer évig tartott, de az számít, hogy végül új faj jött létre, amely felülemelkedett a természeten, hogy *az élet önmaga tudatára ébredt.*

Az öntudat, az értelem és a képzelet felborítják az állati létet jellemző „harmóniát". Mindezek kialakulása nyomán az ember anomália, a világegyetem szeszélye lett. Része a természetnek, alávetettje az ott uralkodó fizikai törvényeknek, amelyeket képtelen megváltoztatni, mégis a természet többi része fölött áll. Elkülönült, miközben része az egésznek; otthontalan, mégis otthonához van láncolva, amelyen valamennyi teremtménnyel osztozik. Véletlenszerű helyen és időben kerül ebbe a világba, majd ismét véletlenszerűen kényszerül azt elhagyni. Mivel tud önmagáról, felismeri tehetetlenségét és létének korlátait. Látja saját végét, a halált. Soha nem szabadul meg létének kettősségétől: ha akarna, sem tudna megszabadulni az értelmétől, és amíg él, a testétől sem tud megszabadulni – a teste pedig az élet akarására kényszeríti.

Az értelem az ember áldása, egyben átka is: ez arra készteti, hogy örökké e feloldhatatlan kettősség megoldásának a feladatával birkózzon. Ebből a szempontból az emberi lét minden más organizmus lététől különbözik; az állandó és elkerülhetetlen egyensúlyhiány állapotában van. Az ember nem „élheti meg" úgy az életét, hogy a fajára jellemző mintákat ismétli; *neki magának* kell élnie. Az ember az egyetlen állat, amelyik tud *unatkozni,* amelyik képes úgy érezni, hogy kiűzték a Paradicsomból. Az ember az egyetlen élőlény, amelyik saját létét megoldandó problémának látja, amely elől nem menekülhet. Nem mehet vissza a természettel való harmónia ember előtti állapotába; kénytelen tovább fejleszteni értelmét, amíg a természet és önmaga urává nem válik.

Az ember születése azonban mind ontogenetikus, mind filogenetikus szempontból *negatív* esemény. Nem képes az ösztönös al-

kalmazkodásra a természethez, nincs kellő fizikai ereje, születésekor a teremtmények legelesettebbje, és minden más állatnál sokkal hosszabb ideig igényli a gondoskodást. Miközben elvesztette a természettel való egységet, nem kapott eszközt ahhoz, hogy a természeten kívül új létet alakítson ki. Értelme rendkívül csökevényes, nem ismeri a természeti folyamatokat, és eszközei sincsenek, hogy elvesztett ösztöneit pótolják; kis csoportokba szerveződve él, nem ismeri sem önmagát, sem a többieket. A bibliai Paradicsom-mítosz tulajdonképpen tökéletesen jellemzi a helyzetét. Az Édenkertben a természettel tökéletes harmóniában élő, de önmagáról nem tudó ember az első szabad cselekedettel kezdi meg történetét: nem engedelmeskedik egy parancsnak. Ezzel egyidejűleg tudatára ébred önmagának, különállóságának, elesettségének; kiűzetik a Paradicsomból, és két angyal lángpallossal akadályozza meg, hogy visszatérjen.

Az ember evolúciója azon a tényen alapul, hogy elvesztette eredeti otthonát, a természetet – ahová már soha nem térhet vissza, sohasem lehet belőle ismét állat. Egyetlen utat követhet csak: hogy véglegesen maga mögött hagyja természetes otthonát, és új otthont keres, amelyet ő maga alkot meg azzal, hogy a világot emberi világgá teszi és ő maga is valóban emberivé válik.

Amikor megszületik az ember – az emberi faj éppúgy, mint az egyén –, elhagyni kényszerül azt a helyzetet, amely éppoly biztos és behatárolt, mint amilyen az ösztönök által meghatározott állapot volt, és meghatározatlan, bizonytalan és nyitott körülmények közé kerül. Bizonyossága csak a múlttal kapcsolatban van, valamint a jövővel kapcsolatban annyi, hogy halállal végződik, ami tulajdonképpen visszatérés a múltba, az anyag szervetlen formájához.

Az emberi lét problémája így egyedülálló az egész természetben; az ember bizonyos értelemben kirekesztődött a természetből, miközben még mindig benne van. Egyrészt isten, egyrészt állat; félig végtelen, félig véges. *Az a szükségszerűség, hogy mindig új megoldást találjon létének ellentmondásaira, hogy egyre magasabb szintű egységet keressen a természettel, embertársaival és önmagával, az embert motiváló valamennyi pszichés erőnek, minden szenvedélyének, indulatának és szorongásának forrása.*

Az állat elégedett, ha fiziológiai szükségleteit – éhségét, szomját és szexuális szükségleteit – kielégítette. Annyiban, amennyiben az ember is állat, ezek a szükségletei hasonlóan parancsolók, és kielé-

gülést kell nyerniük. *Ám amennyiben az ember ember, ezeknek az ösztönös szükségleteknek a kielégítése nem elegendő ahhoz, hogy boldog legyen; még csak ahhoz sem elég, hogy lelki egészségét biztosítsa. A specifikusan emberi dinamika rugója az ember helyzetének fent vázolt egyediségében rejlik; az emberi psziché megértéséhez az emberi lét feltételeiből adódó szükségleteket kell elemezni.*

Az emberi fajnak és minden egyénnek tehát megszületése problémáját kell megoldania. Ami az egyént illeti, a fizikai megszületés messze nem annyira egyedi és döntő történés, mint amennyire annak tűnik. Valóban fontos változás a méhen belüliből a méhen kívüli életbe kerülés; de a megszületett gyermek számos szempontból ugyanolyan, mint a megszületendő gyermek. Nem észleli a külvilág eseményeit, nem tud egyedül táplálkozni, teljesen az anyától függ, akinek a segítsége nélkül elpusztulna. Valójában folytatódik a megszületés folyamata. A gyermek elkezdi felismerni a külvilág dolgait, azokra érzelmileg reagál, megért dolgokat, tárgyak után nyúl és mozgását koordinálja, járni kezd. De a megszületés még mindig folytatódik. A gyermek megtanul beszélni, megtanulja a dolgok használatát és funkcióját, megtanul másokkal kapcsolatba lépni, elkerülni a büntetést és megszerezni a dicséretet, valamint megkedveltetni magát. A felnövekvő személy lassan megtanul szeretni, értelmét kibontakoztatni, objektíven tekinteni a világra. Elkezdi képességei fejlesztését; identitástudatának elnyerését, a teljes értékű élet érdekében érzékei csábításának legyőzését. A szó hagyományos értelmében vett megszületés tehát csak a tágan értelmezett megszületés kezdete. Az egyén egész élete semmi más, mint az a folyamat, hogy megszüli saját magát. Tulajdonképpen csak addigra születünk meg teljesen, amikor meghalunk – habár a legtöbb egyén tragikus sorsa az, hogy meghal, mielőtt megszületett volna.

Annak alapján, amit az emberi faj evolúciójáról tudunk, az emberiség születése ugyanúgy értelmezendő, mint az egyén megszületése. Amikor az ember átlépett bizonyos minimális ösztönös alkalmazkodási küszöböt, megszűnt állatnak lenni; de éppen annyira tehetetlen és felkészületlen volt az emberi létre, mint a csecsemők születésükkor. Az emberiség születése a homo sapiens faj első tagjaival kezdődött; az emberiség történelme semmi egyéb, mint megszületésének a folyamata. Több százezer évre volt szüksége az embernek ahhoz, hogy az emberi élet felé vezető első lépéseket megtegye; áthaladt a mágikus-omnipotens orientáció narcisztikus

szakaszán, a totemizmus, a természettisztelet periódusán, majd kezdett kialakulni a tudata, az objektivitása, az embertársai iránti szeretete. Történelmének utolsó négyezer éve során megfogalmazta a teljesen megszületett és teljes mértékben öntudatra ébredt ember jövőre vonatkozó látomásait, amelyeket nem is túlságosan eltérően öntöttek formába az emberiség nagy tanítómesterei Egyiptomban, Kínában, Indiában, Palesztinában, Görögországban és Mexikóban.

Az a tény, hogy az ember megszületése elsősorban negatív történés – ugyanis kikerül természettel alkotott eredeti egységéből –, hogy nem térhet vissza oda, ahonnan jött, azt jelenti, hogy a születés folyamata semmiképpen sem könnyű. Új emberi léte irányába tett minden lépése félelemkeltő: mindig azt jelenti, hogy fel kell adnia egy biztos, viszonylag ismert állapotot egy új kedvéért, amelyet még képtelen uralni. Ha a gyermek gondolkodni tudna a köldökzsinór elmetszésekor, kétségkívül halálfélelme lenne. A szerető sors megoltalmaz bennünket ettől az első vakrémülettől. De minden új lépéskor, születésünk minden új szakaszánál ismét ránk tör a félelem. Soha nem szabadulunk meg két, egymással ellentétes hajlamtól: az egyik, hogy kikerüljünk az anyaölből, a lét állati formájából egy emberibb létformába, átlépjünk az alávetettségből a szabadságba; a másik, hogy visszatérjünk az anyaméhbe, a természetbe, a bizonyosságba és a biztonságba. Az egyén és a faj történetében erősebbnek bizonyult a haladásra ösztökélő hajlam, ám a pszichés betegségek jelenségei és az emberi faj vissza-visszatérése a látszólag már nemzedékekkel korábban meghaladott állapotaihoz mégis jelzik azt az erőteljes küzdelmet, amely minden új születési aktust kísér.[1]

2. Az ember létfeltételeiből fakadó szükségletei

Az ember életét meghatározza a regresszió és a progresszió kikerülhetetlen alternatívája, a visszatérés az állati léthez, illetve a megérkezés az emberi létbe. Ám minden visszatérési kísérlet fájdalmas, elkerülhetetlenül szenvedéshez és pszichés megbetegedés-

[1] A magam részéről ebben a két végletben látom Freud élet- és halálösztönről szóló elméletének valódi magvát; Freud elméletéhez képest az a különbség, hogy az előre- és a hátravivő impulzus biológiailag meghatározott ereje nem egyforma, hanem normális esetben az előrevivő életösztön erősebb, és viszonylagos ereje annál nagyobb, minél fejlettebb.

hez: vagy a fiziológiai, vagy a pszichés halálhoz (őrülethez) vezet. Minden előre tett lépés is ijesztő és fájdalmas, amíg el nem érte azt a bizonyos pontot, ahol a félelem és a kétség már kisebb mértékben jelentkezik. A fiziológiai eredetű vágyaktól (éhség, szomjúság, szexuális vágy) eltekintve minden alapvetően emberi vágyakozást ez a polaritás határoz meg. Az embernek mindig valamilyen probléma megoldásán kell dolgoznia, soha nem tud adott helyzetben passzívan alkalmazkodni a természethez. Még az összes ösztönjellegű szükségletének legtökéletesebb kielégítése sem oldja meg *emberi* problémáját; legerősebb szenvedélyei és igényei nem a testében gyökereznek, hanem létének különösségében.

Ebben rejlik a humanista pszichoanalízis kulcsa is. Freud, amikor azt az alapvető erőt kereste, amely az emberi szenvedélyeket és vágyakat motiválja, úgy hitte, hogy ezt megtalálta a libidóban. Azonban akármilyen erőteljes is a szexuális ösztöntörekvés és annak minden származéka, messze nem ezek a leghatalmasabb erők az emberben, és kielégítésük elmaradása nem okoz pszichés zavarokat. Az ember viselkedését befolyásoló leghatalmasabb erők azok, amelyek létének feltételeiből, az „ember helyzetéből" következnek.

Az ember képtelen statikusan élni, mert belső ellentmondásai arra ösztökélik, hogy egyensúlyt, új harmóniát keressen, amely a természettel alkotott és elvesztett állati harmónia helyébe lép. Ha állati szükségleteit kielégítette, emberi szükségletei hajtják tovább. Miközben teste jelzi, mit fogyaszthat el és mitől óvakodjon, lelkiismeretének a feladata, hogy jelezze számára, mely szükségleteit kell erősítenie és kielégítenie, ugyanakkor melyeket kell korlátoznia és elhagynia. Míg azonban az éhség és az étvágy a test emberrel vele született funkciói, a lelkiismeret, bár potenciálisan jelen van, emberi és elvi irányítást igényel, amely csak a fejlődő kultúrával erősödik.

Az ember minden szenvedélye és törekvése kísérlet arra, hogy választ találjon létére, vagy fogalmazhatunk úgy is, hogy kísérlet az elmebaj elkerülésére. (Mellékesen megjegyezhetjük, hogy a pszichés lét valódi problémája nem az, hogy egyesek miért lesznek elmebetegek, hanem az, hogy a többség miért kerüli el a lelki megbetegedéseket.) Mind a pszichésen egészségeseket, mind pedig a neurotikusokat az az igény hajtja, hogy válaszra leljen, az egyetlen különbség az, hogy az egyik válasz inkább megfelel az emberi szükségletek összességének, ezért jobban elősegíti erejének kibon-

takoztatását és boldogulását, mint a másik. Minden kultúra kialakít egy előre meghatározott rendszert, amelyben bizonyos megoldások, és így adott törekvések és kielégülési formák válnak uralkodóvá. Akár a természeti vallásokat nézzük, akár a teista vagy nem teista vallásokat, mind az emberi lét problémájára kísérel meg választ nyújtani. A legkifinomultabb kultúráknak ugyanaz a feladata, mint a legbarbárabbaknak – az egyetlen különbség az, hogy jobb vagy rosszabb választ kínálnak. A kulturális mintától eltérő ember éppúgy a választ keresi, mint a mintához jobban igazodó társa. Válasza lehet jobb vagy rosszabb, mint amelyet kultúrája kínál – akkor is ugyanarra az alapvető, az emberi lét által felvetett kérdésre adott újabb válaszról van szó. Ilyen értelemben minden kultúra vallásos, és minden neurózis a vallás privát formája, amennyiben valláson az emberi lét problémájának megválaszolására tett kísérletet értjük. Sem az elmebetegséget, sem pedig a művészetet és a vallást létrehozó hatalmas energia nem értelmezhető soha a frusztrált vagy szublimált pszichológiai szükségletek eredményeként. Sokkal inkább arról van szó, hogy mindez kísérlet arra, hogy megoldjuk annak a problémáját, hogy emberként teljes mértékben megszülessünk. Minden ember idealista, és ezen nem is tud változtatni, feltéve, hogy idealizmuson a specifikusan emberi – és a szervezet fiziológiai szükségleteit meghaladó – szükségletek kielégítését célzó törekvését értjük. Csak az a különbség, hogy az egyik idealizmus jó és megfelelő, a másik pedig rossz és pusztító megoldás. Azt a döntést, hogy mi a jó és mi a rossz, az ember természetéről és az ő fejlődését szabályozó törvényekről alkotott ismereteink alapján kell meghoznunk.

Melyek ezek az ember létéből fakadó szükségletek és szenvedélyek?

Kötődés, vagy narcizmus

Az ember kiszakadt abból a természettel alkotott ősi egységből, mely az állati létet jellemzi. Mivel ugyanakkor értelmes és van képzelőereje, tudatában van magányosságának és elkülönültségének; tehetetlenségének és tudatlanságának; születése és halála véletlenszerűségének. Ezzel az állapottal egy pillanatig sem tudna szembenézni, ha nem találna új kötődéseket, amelyek őt embertársaihoz fűzik, és amelyek az ösztönök által szabályozott régiek

helyébe lépnek. Még ha minden fiziológiai szükséglete ki is lenne elégítve, az egyedüllétnek és individualizációnak ezt az állapotát akkor is börtönként élné meg, amelyből egészséges elméje megőrzése érdekében ki kell törnie. Tulajdonképpen az a személy őrült, aki mindenféle egység megteremtésében teljesen kudarcot vallott, és aki börtönben van, még ha nem is rácsok mögött. A más élőlényekkel való egység, a hozzájuk való kötődés olyan parancsoló szükséglet, amely az egészséges emberi elme feltétele. Ez a szükséglet áll a szoros emberi kapcsolatok teljes skálájának minden jelensége mögött, minden olyan szenvedély mögött, amelyet a szó legszélesebb értelmében szeretetnek hívunk.

Ez az egység számos módon kereshető és elérhető. Az ember megkísérelhet úgy eggyé válni a világgal, hogy *aláveti magát* egy személynek, egy csoportnak, egy intézménynek, az Istennek. Így meghaladhatja egyéni létének elkülönültségét azáltal, hogy önmagánál nagyobb valaki vagy valami részévé válik, és önazonosságát azzal az erővel összefüggésben tapasztalja meg, amelynek alávetette magát. Az elkülönültség meghaladásának másik lehetősége az ellenkező irányban található: az ember megpróbálhat úgy egyesülni a világgal, hogy *hatalmat* szerez fölötte, hogy másokat saját részévé tesz, és így az uralom révén haladja meg egyéni létét. Mind az alávetettségben, mind az uralkodásban a kötődés szimbiotikus természete a közös. Mindkét érintett személy elvesztette integritását és szabadságát; egymáson és egymásból élnek, és ezzel kielégítik a közelség iránti sóvárgásukat, mégis szenvednek a belső erő és az önállóság hiányától, ráadásul állandóan fenyegeti őket az a tudatos vagy tudattalan ellenségesség, amely ebből a szimbiotikus kapcsolatból szükségszerűen ered.[2] Az alávetett (mazochista) vagy az uralkodó (szadista) szenvedély soha nem hoz kielégülést. Ezeknek önmagukat hajszoló dinamikájuk van, és mivel nincs olyan mértékű alávetettség vagy uralkodás (vagy birtoklás vagy hírnév), amely elég lenne az önazonosság és az egység átérzésének biztosításához, mindig többet és többet akarnak belőlük. E szenvedélyek végső eredménye a vereség. Nem lehet másképp; hiszen miközben ezek a szenvedélyek az egység érzetének megteremtését célozzák, lerombolják az integritásérzést. Az a személy, akit e szenvedélyek

[2] A szimbiotikus kötődés részletesebb elemzését *lásd* Erich Fromm: *Menekülés a szabadság elől* (ford. Bíró Dávid). Budapest, Napvilág Kiadó, 1993, 103. skk.

bármelyike hajt, valójában másoktól válik függővé; ahelyett hogy saját egyéniségét fejlesztené, azoktól függ, akiknek aláveti magát, vagy akiken uralkodik.

Egyetlen szenvedély létezik, amely kielégíti az embernek azt a vágyát, hogy eggyé váljon a világgal, ugyanakkor elérje az integritás és az individualitás érzését, ez pedig a *szeretet*. A *szeretet* önmagunkon kívül valakivel vagy valamivel alkotott *egység, azzal a feltétellel, hogy megőrizzük saját énünk különállóságát és integritását*. Az osztozás, közösségalkotás élménye azzal, hogy lehetővé teszi az egyén saját belső tevékenységének teljes kibontakoztatását. A szeretet élménye leszámol az illúziók szükségességével. Nincs szükség arra, hogy a másik személy vagy saját magunk képét felnagyítsuk, mivel az aktív osztozás és szeretet valósága lehetővé teszi számunkra, hogy individualizált létünkön túllépjünk, ugyanakkor megtapasztaljuk saját magunkat azoknak az aktív képességeknek a hordozójaként, amelyek a szeretet aktusát alkotják. Ami számít, az a szeretet konkrét *minősége*, nem pedig annak tárgya. A szeretet megtalálható az embertársainkkal való emberi szolidaritás élményében, a férfi és nő közötti erotikus szerelemben, az anya gyermeke iránti szeretetében, valamint az önmagunk mint emberi lény iránt érzett szeretetben; megtalálható az egység titokzatos élményében. A szeretet aktusával eggyé válunk mindennel, mégis saját magunk maradunk, egyedi, különálló, körülhatárolt, halandó emberi lények. Tulajdonképpen magából az elkülönültség és az egyesülés közötti két szélső pontból születik és újul meg a szeretet.

A szeretet az egyik oldala annak, amit produktív irányultságnak neveztem: az ember aktív és kreatív kötődése embertársához, önmagához és a természethez. A *gondolat* világában e produktív irányultság kifejeződése, hogy értelmünkkel megfelelően meg tudjuk ragadni a világot. A *cselekvés* világában a produktív irányultság a produktív munkában fejeződik ki, amelynek mintaképe a művészet és a kézművesség. Az *érzések* birodalmában a produktív irányultság a szeretetben jut kifejezésre, ami egy másik személlyel, minden emberrel és a természettel való egység megtapasztalását jelenti azzal a feltétellel, hogy az ember megtartja integritását és függetlenségét. A szeretet megtapasztalása során valósul meg az a paradoxon, hogy két ember eggyé válik, mégis kettő marad. A szeretet ebben az értelemben soha nem korlátozódik egyetlen személyre. Ha csak egy személyt és senki mást nem szeretek, és ha

a szeretetem ez iránt az egyetlen személy iránt jobban elidegenít és eltávolít embertársaimtól, akkor akárhogy is kötődöm ehhez a személyhez, nem szeretek. Ha azt tudom mondani, hogy „szeretlek", ezzel azt mondom, hogy „szeretem benned az egész emberiséget, mindent, ami él, és magamat is szeretem benned". Ebben az értelemben önmagam szeretete az önzés ellentéte lesz. Ez utóbbi valójában az önmagunkra irányuló sóvár figyelem, amely a valódi önszeretet hiányából ered, és azt pótolja. A szeretet ellenben paradox módon függetlenebbé tesz, mert erősebbek és boldogabbak leszünk, ugyanakkor olyan mértékben egyesít a szeretett személylyel, hogy egyéniségünk mintha megszűnne az adott pillanatban. A szeretet során azt tapasztaljuk meg, hogy „én te vagyok", te – mint a szeretett személy, te – mint az idegen személy, te – mint minden, ami él. A szeretet élménye az emberi létre adható egyetlen lehetséges válasz: ebben rejlik a lelki egészség.

A produktív szeretet mindig bizonyos attitűdök együttesét öleli fel: ezek a gondoskodás, felelősségvállalás, tisztelet és ismeret.[3] Ha szeretek, törődöm, vagyis aktívan foglalkoztat a másik személy fejlődése és boldogsága; ennek nem csupán nézője vagyok. Felelős vagyok, vagyis válaszolok a szükségleteire, azokra, amelyeket ki tud fejezni, és még inkább azokra, amelyeket nem tud vagy nem akar kifejezni. Tisztelem, vagyis (a *re-spicere* eredeti jelentésének megfelelően) olyannak látom, amilyen, objektíven, nem pedig kívánságaim és félelmeim által eltorzítva. Ismerem, létének felszínén átjutva lényének mélyéig hatoltam, és saját bensőmmel, lényem mélyével kötődöm hozzá.[4]

Ha egyenlő felekre irányul, a produktív szeretetet nevezhetjük *testvéri szeretetnek*. Az *anyai szeretet*nél (héber: *ráchámim*, a *réchem* = anyaöl szóból) a két érintett személy közötti kapcsolat egyenlőtlen; a gyermek gyámoltalan, és anyjától függ. Fejlődéséhez egyre függetlenebbé kell válnia, amíg már nincs szüksége az anyjára. Az anya-gyermek kapcsolat ennyiben paradox, és bizonyos értelemben tragikus. Az anya részéről a legerősebb szeretetet követeli meg, ugyanakkor ennek a szeretetnek abban kell a gyermeket segítenie, hogy elszakadjon anyjától, és teljesen függetlenné válhasson.

[3] Ezeknek a fogalmaknak a részletes bemutatását lásd *Az önmagáért való ember* (ford. Gelléríné Lázár Márta). Budapest, Napvilág Kiadó, 1998, 88. skk.

[4] A „szeretni" és az „ismerni" azonosságát nyilvánvalóvá teszi a héber *jadoa* és a német *meinen* és *minnen* fogalom.

Bármelyik anya számára könnyű gyermekét szeretnie még az előtt, hogy ez az elválási folyamat megkezdődött volna. Abban a feladatban azonban, hogy a gyermeket szeressék, ugyanakkor elengedjék – és hogy el is *akarják* engedni –, a legtöbben kudarcot vallanak.

Az *erotikus szerelem* esetében (görögül 'eros', héberül *'ahawa'*, amelynek gyöke a 'sugárzik' ige) egy másik ösztöntörekvés érintett: a másik személlyel való összeolvadásé és az egyesülésé. Míg a felebaráti szeretet kiterjed minden emberre, az anyai szeretet pedig a gyermekre és minden gondoskodásra szoruló személyre, az erotikus szerelem egy – alapesetben az ellenkező nemhez tartozó – személyre irányul, akivel az összeolvadásra és az egyesülésre sarkall. Az erotikus szerelem elkülönültséggel kezdődik, és egységgel végződik. Az anyai szeretet egységgel kezdődik, és elkülönültséghez vezet. Ha az anyai szeretetben az összeolvadás szükséglete valósulna meg, az a gyermek mint független lény megsemmisüléséhez vezetne, ezért a gyermeknek el kell válnia anyjától, nem maradhat hozzákötve. Ha az erotikus szerelem nélkülözi a felebaráti szeretetet, és *kizárólag* az összeolvadás vágya mozgatja, akkor szeretet nélküli szexuális vágyról van szó, vagy pedig a szerelemnek arról a perverz formájáról, ahogy az a „szerelem" szadista és mazochista formáinál mutatkozik meg.

Csak akkor érthetjük meg teljes mértékben az ember kötődés iránti igényét, ha megnézzük, milyen eredménnyel jár a mindenféle kötődés kudarca, ha belegondolunk a *narcizmus* jelentésébe. Az egyetlen valóság, amelyet egy csecsemő megélni képes, saját teste és szükségletei, tehát fiziológiai, valamint melegség és szeretet iránti szükségletei. Még nem tapasztalta meg saját „én"-je és a „te" elkülönülését. Még tökéletes egységben van a világgal, de ez olyan egység, amely még individualitásérzékének és valóságérzékének a kialakulása előtti állapotot jellemzi. A külvilág számára csak a táplálkozás vagy a szeretet formájában létezik, amelyet szükségletei kielégítésére igényel, nem pedig valaki vagy valami, akit vagy amit reálisan és objektíven felismer. Ezt az orientációt Freud „elsődleges narcizmus" névvel illette. A normál fejlődés esetén a narcizmusnak ezt az állapotát fokozatosan legyőzi a növekvő mértékű ráébredés a külső valóságra, és ezzel párhuzamosan a növekvő „én"-érzékelés, elkülönülve a „te" fogalomtól. Ez a változás először az érzékszervi érzékelés szintjén következik be, amikor a dolgok és az emberek mint különböző és specifikus entitások érzékelhetők. Ez a beszéd

feltétele. Az, hogy valamit meg tudjunk nevezni, feltételezi, hogy egyedi és elkülönült entitásként ismerjük fel azokat.[5] Sokkal hosszabb időt vesz igénybe a narcisztikus állapot túllépése érzelmileg. A gyermek számára hét-nyolc éves koráig a többi ember még mindig csak szükségletei kielégítésének eszközét jelenti. Egymással behelyettesíthetők mindaddig, amíg ezeket a szükségleteit kielégítik, és a gyermek csak nyolc-kilenc éves kora körül tapasztal meg egy másik személyt úgy, hogy azt elkezdheti szeretni, vagyis H. S. Sullivan szavaival élve úgy érezni, hogy egy másik személy szükségletei éppen oly fontosak, mint az övéi.[6]

Az elsődleges narcizmus szokásos jelenség, amely megfelel a gyermek normál testi és szellemi fejlődésének. Narcizmus azonban Freud szerint létezik a későbbi életszakaszokban is (ez a „másodlagos narcizmus"), ha a felnövekvő gyermeknek nem sikerül kifejlesztenie szeretet iránti képességét, vagy ismét elveszíti azt. Minden komoly pszichés megbetegedés mélyén narcizmus húzódik meg. A narcisztikus emberek számára csak egy valóság létezik: csak saját gondolatfolyamaié, érzéseié és szükségleteié. A külvilágot nem *objektíven* éli meg, vagy nem objektíven észleli, vagyis nem saját helyén, saját feltételei és szükségletei szerint létezőnek. A narcizmus legszélsőségesebb formája fellelhető az elmebetegségek minden formájában. Az elmebeteg személy elvesztette kapcsolatát a világgal; visszavonult önmagába. Nem tudja megta-

[5] Vö. e kérdés leírását: Jean Piaget: *The Child's Conception of the World (Représentation du monde chez l'enfant).* New York, Harcourt, Brace & Company Inc., 1937, 151.

[6] Vö. H. S. Sullivan: *The Interpersonal Theory of Psychiatry.* New York, Norton Co., 1953, 49. skk. A gyermek ezt a szeretetet először általában a kortársai iránt érzi, nem pedig a szülei iránt. Az a szívmelengető elképzelés, hogy a gyermek mindenki más előtt a szüleit „szereti", a vágyálomból fakadó számos más illúzió közé sorolandó. Ebben a korban a gyermek számára az apa és az anya inkább a függőség vagy a félelem tárgyai, mint a szeretetéi, ami természeténél fogva az egyenlőségen és a függetlenségen nyugszik. A szülők iránti szeretet, ha megkülönböztetjük a szeretetteli, de passzív kötődéstől, az incesztuózus fixációtól, a konvencionális vagy félelemteli alávetettségtől, csak a gyermekkor utáni életkorban alakul ki – ha kialakul egyáltalán –, bár szerencsés esetben kezdetei már korábbi életkorban is megtalálhatóak. (H. S. Sullivan ugyanerre mutatott rá kissé nyersebben *Interpersonal Theory of Psychiatry* című művében.) Sok szülő azonban nem hajlandó ezt a tényt elfogadni, és a gyermek első szeretetteli kapcsolatait vagy rossz néven veszi, illetve – ami még rosszabb – kigúnyolja. Tudatos vagy tudat alatti féltékenységük az egyik legerősebb akadálya a gyermek szeretet iránti képessége kifejlődésének.

pasztalni sem a fizikai valóságot, sem pedig az emberi valóságot *olyannak, amilyen*, hanem csak úgy, ahogy azt saját belső folyamatai alakítják és meghatározzák. Vagy egyáltalán *nem* reagál a külvilágra, vagy ha igen, akkor nem *annak* valódiságára, hanem csak saját gondolati és érzelmi folyamatainak megfelelően. A narcizmus az objektivitás, az értelem és a szeretet ellentétes pólusa.

Az a tény, hogy a világhoz való kötődés teljes kudarca elmebetegséghez (pszichózishoz) vezet, egy másik tényre utal: a kötődés bármilyen fajtája a feltétele a lelkileg egészséges életnek. De a kötődés különböző formái közül csak a produktív formája, a szerető kötődés teljesíti azt a feltételt, hogy az ember megtartsa szabadságát és integritását, ugyanakkor eggyé váljon egy másik emberrel.

Transzcendencia: kreativitás, vagy destruktivitás

Az emberi helyzet egy másik, a kötődés szükségletével szorosan összefüggő oldala az ember mint *teremtmény* helyzete, és az az igénye, hogy meghaladja ezt a passzív teremtményi állapotot. Az ember anélkül vetődik be ebbe a világba, hogy tudna róla, beleegyezne vagy kívánná azt, majd szintén kívánsága ellenére vétetik ki belőle. Ebből a szempontból nem különbözik az állatoktól, a növényektől vagy az ásványoktól. Mivel azonban fel van vértezve értelemmel és képzelőerővel, nem elégedhet meg a teremtmény passzív szerepével, azzal, hogy olyan legyen, akár a pohárból kigurított kocka. Az hajtja, hogy meghaladja a teremtmény szerepét, létének véletlenszerűségét és passzivitását, hogy maga is „teremtővé" váljon.

Az ember teremthet életet. Ez az a csodálatos tulajdonság, amelyen minden élőlénnyel osztozik, de azzal a különbséggel, hogy egyedül ő van tudatában annak, hogy egyszerre teremtett és teremtő. Az ember vagy pontosabban a nő életet teremthet azzal, hogy gyermeket szül, és gondoskodik róla, míg elég nagy nem lesz ahhoz, hogy ő gondoskodjon saját szükségleteiről. Az emberek – férfi és nő – teremthetnek valamit, amikor növényt ültetnek, tárgyat állítanak elő, amikor művészeti alkotásokat hoznak létre, amikor gondolatokat alkotnak, amikor szeretik egymást. A teremtés aktusában az ember meghaladja önmagát mint teremtményt, kiemelkedik létének passzivitásából és véletlenszerűségéből, és átlép a céltudatosság és a szabadság világába. Az ember transzcendencia

iránti szükségletében rejlik a szeretet, s hasonlóképpen a művészet, a vallás és az anyagi termelés forrásainak egyike.

Valami létrehozása tevőlegességet és gondoskodást feltételez. Azt feltételezi, hogy szeretjük azt, amit megteremtünk. Hogyan másképp oldhatná meg az ember önmaga meghaladásának problémáját, ha nem a teremtés és a szeretet képességével? A *transzcendenciának erre az igényére létezik egy másik válasz is: ha nem tudok életet teremteni, hát képes vagyok annak elpusztítására. Az élet elpusztításával is transzcendálom azt.* Az embernek az a képessége, hogy el tudja pusztítani az életet, éppen olyan csodálatos, mint hogy létre tudja hozni azt, hiszen az élet maga *a* csoda, a megmagyarázhatatlan. A pusztítás aktusával az ember az élet fölé helyezi magát; meghaladja önmagát mint teremtményt. Ily módon az ember ahhoz, hogy az önmaga meghaladására irányuló törekvését kielégítse, lényegében teremtés vagy pusztítás, szeretet vagy gyűlölet között választhat. A pusztítási kedvben rejlő hatalmas erő, amelyet az emberiség történetében működni látunk, és amelynek rettenetes formáját saját korunkban is megtapasztaltuk, éppúgy az ember természetében gyökerezik, mint ahogy a teremtés hajtóereje is. Amikor azt állítjuk, hogy az ember képes a szeretetre és értelemre irányuló elsődleges képességének a kibontakoztatására, nem az ember természet szerinti jóságába vetett naiv hitről van szó. A destruktivitás másodlagos fejlődési lehetőség, amely magában az emberi létben gyökerezik, és épp akkora az ereje, mint bármelyik másik szenvedélynek.[7] Azonban – és mondanivalómnak ez a lényege – csak a teremtés *alternatívája*. Teremtés és pusztítás, szeretet és gyűlölet nem két egymástól függetlenül létező ösztön. Mindkettő ugyanarra a transzcendentális igényre válaszol. A pusztító akarat akkor lép elő, ha a teremtő akarat nem talál kielégülést. A teremtés szükségletének kielégítése azonban boldogságot hozhat, a pusztítás pedig szenvedést, mégpedig legfőképpen maga a romboló számára.

[7] Ez a megfogalmazás nem mond ellent az *Önmagáért való ember*ben olvashatónak (i. m.), ahol ezt írtam: „A destruktivitás a meg nem élt élet következménye" (185.). A transzcendencia itt bemutatott fogalmával pontosabban igyekszem rámutatni arra, hogy a meg nem élt élet mely vonatkozása vezet destruktivitáshoz.

Meggyökerezettség: testvériség, vagy vérfertőzés

Miután az ember megszületett mint ember, elkezd természetes otthonából kiemelkedni, hozzálát természetes kötelékei oldásához. E kötelékek eloldása azonban félelmetes; ha az ember elveszíti a természetes gyökereit, hol van akkor, és ki ő egyáltalán? Magányossá, otthontalanná válhat, gyökereit veszheti; helyzetének elszigeteltségét és gyámoltalanságát nem tudná elviselni. Bele is őrülne. Csak akkor nélkülözheti *természetes* gyökereit, ha új *emberi* gyökerekre lel. Csak akkor érezheti magát újra otthon a világban, ha ezeket megtalálta. Csoda, hogy az emberek körében mélységes vágyat tapasztalhatunk, hogy ne metsszék el természetes kötelékeiket, hogy küzdenek az elszakadás ellen a természettől, az anyától, a vértől és a földtől?

A természetes kötelékek közül a legelemibb a gyermeknek az anyjához fűződő kapcsolata. A gyermek az anyaölben kezdi életét, és sokkal több időt tölt el ott, mint a legtöbb állat; még születése után is gyámoltalan, teljes mértékben az anyától függ. Gyámoltalanságának és függőségének ez a szakasza szintén sokkal hosszabb, mint bármelyik állat esetében. Életének első néhány évében a gyermek és anyja nem különül el teljesen. A gyermek minden testi szükséglete, valamint minden, a melegség és a szeretet iránti létfontosságú szükségletének kielégítése az anyától függ, aki nemcsak életet adott neki, hanem továbbra is biztosítja számára az életet. Gondoskodása feltétel nélküli. Nem függ semmitől, amit a gyermek tesz őérte, és semmilyen feltételtől, amelynek a gyermeknek meg kellene felelnie. Azért gondoskodik a gyermekről, mert az új teremtmény történetesen az ő gyermeke. Életének első meghatározó évében a gyermek az anyát az élet forrásaként tapasztalja meg, mint a mindent körbeölelő, oltalmazó, tápláló erőt. Az anya az élelem; a szeretet; ő a melegség; ő a föld. Őáltala szeretetve lenni azt jelenti számára, hogy él, hogy meggyökeresedett, hogy otthon van.

Ahogy a megszületés az anyai test körbeölelő védelmének elhagyását, úgy a felnövekvés az anya oltalmazó körének hátrahagyását jelenti. Ugyanakkor még az érett felnőttben sem szűnik meg soha teljesen a vágyódás e valaha létezett állapot után, annak ellenére, hogy valóban hatalmas a különbség felnőtt és gyermek között. A felnőttnek megvannak az eszközei arra, hogy megálljon a saját lábán, gondoskodjon magáról, felelősséget vállaljon saját magáért,

sőt másokért, míg a gyermek minderre még nem képes. Tekintettel azonban az élet megnövekedett nehézségeire, ismereteink töredékes voltára, a felnőttlét esetlegességeire, az elkerülhetetlenül elkövetett hibákra, a felnőtt helyzete nem is különbözik annyira a gyermekétől, mint azt általában feltételezik. Minden felnőttnek szüksége van segítségre, melegségre, védelemre. Igényei sok szempontból különböznek, számos más szempontból viszont hasonlítanak a gyermek szükségleteire. Csoda-e hát, hogy egy átlagos felnőttben mélységes vágyat tapasztalunk a biztonság és a gyökerek iránt, amelyet valaha az anyjához fűződő kapcsolata biztosított a számára? Meglepő-e hát, hogy nem tud lemondani erről az erős vágyódásról, hacsak nem talál más lehetőségeket új gyökerek eresztésére?

A pszichopatológiában számtalan példát látunk arra, amikor az egyén elutasítja a kilépést az anya mindent körülölelő teréből. A legszélsőségesebb esetben az anya méhébe való visszatérés vágyát tapasztaljuk. Annál a személynél, akit ilyen vágy szállt meg, leírható a skizofrénia kórképe. Úgy érez és tesz, mint a magzat az anyaméhben, aki még egy kisgyermek legalapvetőbb funkcióit is képtelen véghez vinni. Számos esetben a legsúlyosabb neurózisoknál is ugyanebbe a sóvárgásba ütközünk, de elfojtott vágyként, amely csak az álmokban, a tünetekben és a neurotikus viselkedésben jut kifejezésre. Ennek forrása az anyaméhben való lét utáni mélységes vágy és a normális életet élni kívánó felnőtt személyiségrésze közötti konfliktus. Ez a vágy az álmokban úgy jelenik meg, mintha az illető sötét barlangban vagy egyszemélyes tengeralattjáróban merülne alá, esetleg mély vízbe ugrana stb. Az ilyen ember viselkedésében az élettől való félelem és a halál iránti elragadtatás szólal meg (a fantáziavilágban a halál egyenlő az anyaméhbe, az anyaföldhöz való visszatéréssel).

Az anyához való rögződés kevésbé súlyos formája tapasztalható azokban az esetekben, amikor valaki bizonyos értelemben hagyta magát megszületni, de fél a megszületés folyamatának következő lépését megtenni és az anyamellről leválni. Azokban, akik megrekedtek a megszületésnek ennél a fázisánál, mély vágy él az iránt, hogy egy anyafigura ringassa, szoptassa őket, ők az örök függők, akik megrémülnek és elbizonytalanodnak, ha megszűnik az anyai védelem, de optimisták és aktívak lesznek, amint rendelkezésükre áll egy szerető anya vagy anyapótlék akár a valóságban, akár fantáziájukban.

Az egyén életében megfigyelhető, fent vázolt patológiás jelenségeknek megvannak a párhuzamai az emberi faj fejlődésében is. Ennek legvilágosabb kifejeződése az a tény, hogy a vérfertőzés tabuja egyetemes, amelyet még a legkezdetlegesebb társadalmakban is megtalálunk. A vérfertőzés tabuja minden emberi előrehaladás szükséges feltétele, annak nem szexuális, hanem affektív vetülete okán. Az embernek el kell vágnia a köldökzsinórt saját megszületése, fejlődése érdekében; túl kell jutnia azon a mély sóvárgásán, hogy továbbra is az anyához legyen kötve. Az incesztuózus vágy ereje nem az anyához fűződő szexuális vonzódásból ered, hanem az embernek abból a mélyen gyökerező sóvárgásából, hogy ott maradjon a mindent körbeölelő anyaölben, a minden éhséget és szomjúságot kielégítő anyamelleken, vagy hogy visszatérjen oda. A vérfertőzés tilalma nem más, mint a Paradicsom bejáratát lángpallossal őrző két angyal, akik megakadályozzák az embert abban, hogy visszatérjen a természettel alkotott egység individualitás előtti létébe.

A vérfertőzés kérdése azonban nem korlátozódik az anyához rögződésre. A hozzá fűző kötelék pusztán minden olyan természetes vérségi kötelék legelemibb formája, amely az embernek a meggyökerezettség és az összetartozás érzését adja. A vérségi kötelékek kiterjednek a vérrokonokra is, mégpedig annak a meghatározott rendszernek megfelelően, amely szerint ezek a kapcsolatok felépülnek. A *család* és a *klán*, majd később az állam, a nemzet vagy egyház ugyanazt a funkciót látják el, mint amelyet eredetileg az individuális anya a gyermekével alkotott. Az egyén ezekre az intézményekre támaszkodik, úgy érzi, gyökereivel beléjük kapaszkodhat, önazonosságát azok részeként, nem pedig tőlük elkülönült egyénként érzékeli. Azokat, akik nem tartoznak a klánhoz, idegennek és veszélyesnek tekintik – olyanoknak, akik nem rendelkeznek ugyanazokkal az emberi tulajdonságokkal, amelyeken csakis a saját klán tagjai osztozhatnak.

Freud az anyához rögződésben mind az emberi faj, mind pedig az egyén fejlődésének alapvető problémáját látta. Elméletének megfelelően az anyához rögződés erejét azzal magyarázta, hogy az a kisfiú anya iránti szexuális vonzalmából ered. Így fejeződnek ki az emberi természetben rejlő incesztuózus törekvések. Feltételezte, hogy a rögződés fennmaradása későbbi életkorban a továbbélő szexuális vágyból ered. Ezt a feltételezést összekapcsolta a fiúnak az

apjával szembeni ellenállásával kapcsolatos megfigyeléseivel, és ezzel a feltételezést és a megfigyelést egy igen szellemes magyarázattá, az „Ödipusz-komplexus" elméletévé gyúrta össze. A fiú apával szembeni ellenségességét a vele folytatott szexuális vetélkedés következményeként magyarázta.

Ám miközben Freud látta az anyához rögződés rendkívüli jelentőségét, felfedezését meg is fosztotta erejétől a hozzá fűzött sajátos magyarázattal. A kisfiúba belevetítette a felnőtt férfi szexuális érzületét. A kisfiúnak Freud felismerése szerint vannak szexuális vágyai, tehát szerinte elvileg a hozzá legközelebb álló nőhöz kell szexuálisan vonzódnia, és e háromszögű kapcsolatban csakis vetélytársának túlhatalma miatt kénytelen lemondani e vágyáról, anélkül hogy valaha is teljes mértékben túl tudna lépni ezen a kudarcon. Freud elmélete a megfigyelt tények furcsán racionalista értelmezése. Azzal, hogy a vérfertőző vágy szexuális vonatkozására helyezi a hangsúlyt, Freud a fiúi vágyat önmagában racionális valamiként magyarázza, és megkerüli a valódi problémát: a fiú anyához fűződő *irracionális affektív* kötődésének mélységét és intenzitását, vágyát, hogy visszatérjen az ő árnyékába, hogy az ő része maradjon, és félelmét a belőle való teljes kiemelkedéstől. Freud magyarázata szerint a vérfertőző vágy az apa-vetélytárs jelenlétében nem teljesülhet. A valóságban azonban az incesztuózus vágy a felnőtt lét minden követelményével ellentétes.

Az Ödipusz-komplexus tehát egyszerre elismerése és tagadása egy létfontosságú jelenségnek – az ember anyai szeretet utáni vágyódásának. Azzal, hogy Freud az incesztuózus törekvésnek elsöprő jelentőséget tulajdonít, elismeri az anyához fűződő kötelék jelentőségét; azzal, hogy ezt szexuális vágyként magyarázza, elutasítja a kötelék valódi, azaz érzelmi jelentését.

Amennyiben az anyához rögződés szexuális jellegű is – ami kétségkívül előfordul –, ennek az az oka, hogy az érzelmi fixáció oly erős, hogy befolyásolja a nemi vágyat is, de nem azért, mert a szexuális vágy lenne e fixáció eredője. Éppen ellenkezőleg, a szexuális vágy mint olyan annak tárgyát tekintve közismerten csapongó, és általában éppen ez az erő segít a kamasznak *leválni* az anyjáról, nem pedig ez köti őt hozzá. Ahol azt látjuk, hogy az anyához fűződő intenzív kötődés megváltoztatta a szexuális ösztöntörekvés normális funkcióját, két lehetőséget kell figyelembe venni. Az egyik szerint az anya iránti szexuális vágy védekező eljárás az anyaölbe

való visszatérés vágya ellen. Ez a vágy pszichózishoz vagy halálhoz vezet, míg a szexuális vágy legalább összeegyeztethető az élettel. A fenyegető anyaöltől érzett félelemtől az egyén azzal az életközelibb fantáziával menekül, hogy a megfelelő szervvel hatol be a hüvelybe.[8] A másik szóba jöhető lehetőség, hogy az anyával való közösülés fantáziája minőségileg nem egy felnőtt férfi szexualitása, hogy nem önkéntes, élvezetes, hanem még a szexualitás terén is passzív, az anya által uralt és birtokolt tevékenység. E két, súlyosabb megbetegedésre utaló lehetőség mellett létezik még példa olyan incesztuózus szexuális vágyakra is, amelyeket egy csábító típusú anya vált ki, és bár ezek is az anyához rögződésre utalnak, ám kevésbé súlyos betegséget jeleznek.

Maga Freud azért torzíthatta el rendkívüli felfedezését, mert talán saját anyjához fűződő kapcsolata megoldatlan problémát jelentett, de egész biztosan jelentősen befolyásolta őt az a szigorú patriarchális beállítódás, amely saját korát annyira jellemezte, és amelyben teljes mértékben osztozott. Az anyát, a szeretet legfőbb tárgyát letaszították trónjáról, és helyét az apa foglalta el, akiről úgy vélték, hogy ő játssza a gyermek érzelmi életében a legfontosabb szerepet. Ma, amikor már sokat veszített erejéből ez a patriarchális elfogultság, szinte hitetlenkedve olvassuk Freud következő kijelentését: „Nem tudnék megnevezni hasonlóan erős szükségletet a gyermekkorból, mint ami az *apai védelmet* igényli."[9] Ezzel összhangban apja halálára utalva ezt írja 1908-ban: az apa halála „az ember életének legfontosabb eseménye, legsúlyosabb vesztesége".[10] Ezzel Freud az apának adja azt a helyet, amely valójában az anyát illeti, az anyát pedig a szexuális vágy tárgyává alacsonyítja. Az istennő prostituálttá változik, az apa pedig a világegyetem központi alakjává nő.[11]

Freud előtt egy nemzedékkel élt egy másik zseniális kutató, Johann Jacob Bachofen, aki meglátta az anyához fűződő kötelék

[8] Ezt az eseménysort fejezik ki például azok az álmok, amikor az álmodó barlangban találja magát, és attól fél, hogy ott megfullad, majd arról álmodik, hogy az anyjával közösül, és ez megkönnyebbülést hoz számára.

[9] Freud, i. m. 15. (Kiemelés tőlem – *E. F.*)

[10] Idézi: Ernest Jones: *Sigmund Freud élete és munkássága* (ford. Félix Pál). Budapest, Európa Könyvkiadó, 1983, 278.

[11] Az anyafigurának ezzel a kiiktatásával Freud azt teszi a pszichológiában, amit Luther tett a vallásban. Szigorúan véve Freud a protestantizmus pszichológusa.

központi szerepét az emberi fejlődésben.[12] Mivel őt nem korlátozta az anyához rögződés racionalista, szexuális értelmezése, képes volt a tények mélyebb és objektívebb átlátására. A matriarchális társadalomról alkotott elméletében azt feltételezte, hogy az emberiség a patriarchátus előtt keresztülment egy olyan stádiumon, amikor az anyához, valamint a vérhez és a földhöz fűződő kötelékek voltak a legfontosabb kötődési formák mind egyénileg, mind pedig társadalmilag. Ebben a társadalmi berendezkedési formában az anya állt a család, a társadalmi élet és a vallás középpontjában. Bár Bachofen történelmi konstrukciói közül számos tarthatatlan, kétségtelen, hogy a társadalmi berendezkedés és a pszichológiai struktúra olyan formájára bukkant rá, amelyeket a pszichológusok és az antropológusok azért hagytak figyelmen kívül, mert az ő patriarchális nézőpontjukból egy nők, nem pedig férfiak által irányított társadalom elképzelése egész egyszerűen abszurdnak tűnt. Pedig jócskán van bizonyíték arra, hogy Görögországban és Indában az északi invázió előtt matriarchális struktúrájú kultúrák működtek. Az anyaistennők sokasága és jelentősége ugyanerre enged következtetni. (A willendorfi Vénusz, a Mohendzso Dáró-i anyaistennő, Ízisz, Istár, Rheia, Kübelé, Hathor, a nippuri kígyóistennő, Ai, az akkád vízistennő, Démétér és az indiai Kali istennő, az élet adója és elpusztítója – csak néhány példa erre.) Számos mai kezdetleges társadalomban fellelhetjük még a matriarchális struktúra maradványait a matrilineáris vérrokonság formájában vagy a házasság utáni lakóhelyválasztás matrilokális módjában. Ennél is fontosabb: számos példát találunk arra, hogy még ott is, ahol a társadalmi berendezkedés már nem matriarchális jellegű, a kötődés az anyához, a vérhez és a földhöz matriarchális típusú.

Míg Freud az incesztuózus fixációban csak negatív, betegségre utaló elemet látott, Bachofen felismerte az anya alakjához történő kötődés mind negatív, mind pedig pozitív oldalát. *A pozitív oldal a matriarchális struktúrát átható életigenlés, a szabadság és az egyenlőség érzete.* Annyiban, amennyiben az emberek a természet gyermekei és anyák gyermekei, mindannyian egyenlők, egyforma jogokkal és igényekkel rendelkeznek, és az egyetlen érték, amelyik számít, az élet. Másként fogalmazva, az anya nem azért szereti gyermekeit,

[12] Vö. Johann Jakob Bachofen: *Mutterrecht and Urreligion.* Hrsg. R. Marx. Stuttgart, A. Kroener Verl. 1954.

mert az egyik jobb lenne, mint a másik, nem azért, mert az egyik inkább eleget tesz elvárásainak, mint a másik, hanem azért, mert mind az ő gyermekei, és ebben a minőségükben mindannyian egyformák, és egyforma joguk van szeretetére és gondoskodására. Bachofen világosan látta a matriarchális struktúra *negatív* oldalát is: *az az embert továbbra is a természethez, vérhez és földhöz köti, és ez akadályozza őt abban, hogy egyéniségét és értelmét továbbfejlessze.* Gyermek marad, aki képtelen a fejlődésre.[13]

Bachofen tágan és mélységében értelmezte az apa szerepét is, az ő esetében is rámutatva az apafunkció pozitív és negatív vonásaira. Bachofen elképzeléseit némileg átfogalmazva és kibővítve azt mondanám, hogy a férfi, aki fizikailag nem tud gyermeket teremteni (itt természetesen a várandósság és a szülés *élményéről* beszélek, nem pedig arról a puszta racionális ismeretről, hogy hímivarsejtre van szükség egy gyermek megfoganásához), és nem rá hárul, hogy szoptassa őket és gondoskodjon róluk, jobban eltávolodott a természettől, mint a nő. Mivel kevésbé mélyek gyökerei a természetben, annál inkább kényszerítve érzi magát értelme fejlesztésére, a gondolatok, elvek és férfi által készített dolgok férfi teremtette világának felépítésére, amely a létezés és a biztonság talajaként helyettesíti a természetet. A gyermek kapcsolata az apával nem olyan intenzív, mint az anyával, mivel az apa soha nem játszhatja el a mindent körbeölelő, mindentől oltalmazó, minden körülmények között szerető szerepet, amelyet az anya a gyermek életének első éveiben betölt. Éppen ellenkezőleg, a patriarchális társadalmakban a fiú kapcsolatára az apával egyrészt az alávetettség, másrészt viszont a lázadás jellemző, ami ott hordozza magában a felbomlás állandó elemét. Az apának való alávetettség különbözik az anyához rögződéstől. Ez utóbbi a természetes kötelék, a természethez rögződés meghosszabbítása. Az előbbi ember alkotta, mesterséges, a hatalmon és a törvényen nyugszik, ezért kevésbé kényszerítő és

[13] Érdekes megfigyelni, hogyan ragadta meg a matriarchális struktúrának ezt a két oldalát az elmúlt száz évben két egymással ellentétes filozófia. A marxista iskola nagy lelkesedéssel vette át Bachofen elméleteit a matriarchális struktúrában rejlő egyenlőség és szabadság elemei miatt (vö. Friedrich Engels: *A család, az állam és a magántulajdon keletkezése, 1884, MEM, 22.*). Sok év után, mialatt Bachofen elméletei alig kaptak figyelmet, a náci filozófusok kapva kaptak rajtuk, és hasonló lelkesedést mutattak irántuk, bár éppen az ellenkező okok miatt. Őket éppen a vér és föld kötelékeinek irracionalitása vonzotta, amely a Bachofen által felvázolt matriarchális struktúra másik oldala.

erős, mint az anyához fűző kötelék. Míg az anya a természetet és a feltétel nélküli szeretetet képviseli, az apa az absztrakciót, a lelkiismeretet, a kötelességet, a törvényt és a hierarchiát testesíti meg. Az apa fia iránt érzett szeretete nem olyan, mint az anya gyermekei iránti feltétlen szeretete – aki azért szereti őket, *mert az ő gyerekei* –, hanem egy fiú iránt érzett szeretet, aki azért a legkedvesebb neki, mert ő felel meg a leginkább az elvárásainak, és ő a legalkalmasabb arra, hogy örökölje apja vagyonát és világi feladatait.

Ebből egy fontos különbség következik az anyai és az apai szeretet között; az anyához fűződő kapcsolatban a gyerek keveset tehet azért, hogy szabályozza vagy irányítsa azt. Az anyai szeretet olyan, mint a kegyelem aktusa: ha van, áldás – ha nincs, nem lehet megteremteni. Ebben keresendő annak az oka, hogy miért próbálják azok, akik képtelenek szabadulni az anyához rögződéstől, gyakran neurotikus, mágikus úton előidézni az anyai szeretetet úgy, hogy gyámoltalanná teszik, megbetegítik magukat, vagy érzelmileg a gyermekkorba regrediálnak. A mágikus elképzelés lényege: ha átváltozunk gyermekké, anyának jönnie kell, és gondoskodnia kell rólam. Az apához fűződő kapcsolat viszont irányítható. Ő azt akarja, hogy a fia felnőjön, felelősséget vállaljon, gondolkodjon, létrehozzon valamit; és/vagy engedelmes legyen, szolgálja az apát, olyanná váljon, mint ő. Akár a fejlődés, akár az engedelmesség irányába mutatnak inkább az apa elvárásai, a fiúnak van esélye megszereznie az apai szeretetet, érzelmet kiváltania az apából azáltal, hogy eleget tesz a kívánalmaknak. Összegzésképpen: *a patriarchális rendszer pozitív vonásai az értelem, a fegyelem, a lelkiismeret és az individualizmus; míg negatív oldala a hierarchia, az elnyomás, az egyenlőtlenség, az alávetettség.*[14]

Külön jelentősége van annak, hogy nagyon szoros az összefüggés az apa és az anya alakja és az *erkölcsi* elvek között. Freud felettes-én fogalmában csak az apa alakjához köti a lelkiismeret kialakulását. Azt feltételezte, hogy a kisfiú a rivális apa képviselte kasztrációs fenyegetéstől érzett félelmében a férfi szülőt – még inkább annak parancsait és tiltásait – lelkiismeret formájában internalizálja.[15] Azonban nemcsak *apai*, hanem *anyai lelkiismeret* is létezik; az

[14] Ezek a negatív vonások a lehető legtisztább formában Kreón alakjában jelennek meg Aiszkhülosz *Antigonéj*ában.

[15] *Az önmagáért való ember*ben elemeztem Freud felettes-én fogalmának viszonylagosságát, és különbséget tettem az autoriter és a humanista lelkiismeret

egyik hang azt mondja nekünk, hogy tegyük a kötelességünket, a másik pedig azt, hogy szeressünk és bocsássunk meg – másoknak éppúgy, mint önmagunknak. Igaz, hogy mindkét lelkiismeret-típust eredetileg az apa- és az anyafigura befolyásolja, de az érés folyamata során a lelkiismeret egyre inkább függetleníti magát ettől az eredeti apa- és anyafigurától; tulajdonképpen *egyszerre válunk saját apánkká és saját anyánkká*, és leszünk *saját gyermekünkké is*. Az apa ezt mondja bennünk: „ezt meg kellene tenned", és „ezt nem kellene megtenned". Megszid, ha rosszat cselekedtünk, megdicsér, ha helyesen cselekedtünk. Míg azonban az apa így beszél bennünk, az anya egészen más nyelven szól. Mintha azt mondaná: „Apádnak teljesen igaza van, amikor megszid, de ne vedd őt túl komolyan; akármit tettél is, az én gyermekem vagy, szeretlek és én megbocsátok neked; semmi, amit tettél, nem kérdőjelezheti meg az élethez és a boldogsághoz való jogodat." Mást mond tehát az apa és az anya hangja; sőt mintha ellentmondanának egymásnak. Ugyanakkor a kötelesség és a szeretet elve, az apai és anyai lelkiismeret közötti ellentmondás az emberi természet vele született ellentmondása, és a két ellentmondó állítást egyaránt el kell fogadnunk. A csak a kötelesség parancsait követő lelkiismeret éppolyan torz, mint az, amelyik csak a szeretet parancsaihoz igazodik. A bennünk rejlő apai és a bennünk rejlő anyai hang nemcsak saját magunkkal, hanem az embertársainkkal kapcsolatos beállítódásban is megnyilatkozik. Embertársainkat megítélhetjük apai lelkiismeretünkkel, de ugyanakkor hallanunk kell magunkban az anya hangját, aki szeretettel közeledik minden embertársunkhoz, minden élőlényhez, és aki minden hibás lépést megbocsát.[16]

Mielőtt itt az ember alapvető szükségleteinek a megvitatását folytatnám, szeretném röviden bemutatni a meggyökerezettség-

---

között. Ez utóbbi az a hang, amely magunkhoz térít bennünket. Vö. *Az önmagáért való ember*, i. m. IV. 2. fejezet.

[16] Érdekes tanulmányozni az apai és az anyai elv egymáshoz viszonyított súlyát a zsidó és a keresztény vallás Isten-képzetében. Az az Isten, aki árvizet támaszt, mert Noén kívül mindenki gonosz, az apai lelkiismeretet képviseli. Az az Isten, aki így szól Jónáshoz: „én ne szánnám meg Ninivét, a nagy várost, amelyben több mint tizenkétszer tízezer ember van, akik nem tudnak különbséget tenni a jobb és a bal kezük között? És ott a sok állat is!" (Jón 4,11), a mindent megbocsátó anya hangján szól. Ugyanez a kettősség figyelhető meg Isten apai és anyai funkciója között a zsidó és a keresztény vallás későbbi fejlődése során, különösen a miszticizmusban.

nek az emberiség története során megfigyelhető különböző szakaszait még akkor is, ha ez némiképp megszakítja e fejezet fő gondolatmenetét.

Ugyanúgy, ahogy a gyermek anyjában gyökerezik, a történetileg gyermekkorát élő ember (ami időben messze a történelem legnagyobb részét teszi ki) a természethez kötődik. Bár már kiemelkedett a természetből, továbbra is a természeti világ az otthona; gyökerei még ide kötik. Egy korábbi állapothoz való visszatéréssel, a természettel, a növények és állatok világával azonosulva próbál biztonságot találni. A természetbe kapaszkodásnak ez a kísérlete világosan felismerhető számos mítoszban és vallási rituálében. Amikor az ember fákat és állatokat imád bálványként, akkor a természet megvalósulásait tiszteli. Ezek hatalmas, oltalmazó erők, amelyeknek tisztelete megegyezik magának a természetnek a tiszteletével. Kapcsolatba kerülve velük, az egyes ember úgy érzi, hogy azonosult a természettel, és része annak. Ugyanez igaz a *földhöz fűződő* kapcsolatra, ahol él. A törzset gyakran nemcsak a közös vér, hanem a közös föld is összeköti, és a vérnek és földnek ez az együttese biztosítja a föld mint valódi otthon erejét, valamint tájékozódási keretet a törzs minden egyes tagja számára.

Az emberi fejlődésnek ebben a szakaszában az ember még mindig a természeti világ, az állatok és növények világa részének érzi magát. Csupán akkor próbál végleges határvonalat húzni saját maga és az állatok világa között, amikor megteszi azt a döntő lépést, hogy teljes mértékben kilépjen a természetből. Ezt az elképzelést szemlélteti a vinnebago indiánok hite, amely szerint a kezdetekben a teremtményeknek még nem volt semmiféle állandó alakja. Mindenki egyfajta semleges lény volt, aki képes arra, hogy egyszer emberré, egyszer állattá váljon. Adott ponton eldöntötték, hogy véglegesen állattá vagy emberré lesznek. Azóta az állatok megmaradtak állatnak, az ember pedig embernek.[17] Ugyanezt a gondolatot fejezi ki az aztékoknak az az elképzelése, hogy a mi korunk előtt a világban csak állatok éltek, aztán Quetzalcoatl (Tollas Kígyó) megjelenésével elkezdődött az emberi lények kora. Szintén hasonló érzést fejez ki az a – néhány mexikói indiánnál még ma is fellelhető – hit, hogy egy bizonyos állat egy bizonyos személy meg-

[17] Ezt a példát lásd Paul Radin: *Gott und Mensch in der Primitiven Welt.* Zürich, Rhein Verlag, 1953, 30.

felelője; vagy a maorik hite, hogy egy bizonyos (az ember születésekor ültetett) fa összetartozik az adott egyénnel. Ez fejeződik ki abban a számtalan rítusban, amikor az ember valamelyik állattal azonosítja magát úgy, hogy annak öltözik, vagy állattotemet választ magának.

E passzív kapcsolat a természettel megfelel az ember gazdasági tevékenységeinek. Kezdetben gyűjtögetett és vadászott, és ha nem rendelkezett volna kezdetleges eszközökkel és a tűzcsiholás tudományával, mondhatnánk, alig különbözött volna az állattól. A történelem során fejlődtek készségei, és a természethez fűződő kapcsolata passzívból aktívvá vált. Állatokat nevelt magának, kitanulta a földművelést, egyre nagyobb ügyességet szerzett a művészetekben és a kézművességben, termékeit idegen országokéira cserélte, így lett belőle utazó, kereskedő.

Istenei is mindennek fényében változtak. Addig, amíg az ember lényegileg azonosnak érzi magát a természettel, istenei is a természet részei. Amikor nagyobb kézműves ügyességre tesz szert, kőből, fából vagy aranyból alkot bálványokat. Még ennél is tovább fejlődve és jobban átérezve saját erejét, emberi formát ad isteneinek. Először – és ez a földművelési szakasznak látszik megfelelni – Isten a mindent oltalmazó és mindent tápláló „Nagy Anya" formájában jelenik meg. Végül elkezd apaszerű isteneket tisztelni, amelyek az értelmet, az elveket, a törvényeket testesítik meg. Ez az utolsó és döntő elfordulás a természeti gyökerektől és a szerető anya jelentette függéstől valószínűleg a nagy racionális és patriarchális vallások megjelenésével kezdődött. Egyiptomban Ehnaton vallási forradalmával az i. e. 14. században; Palesztinában a mózesi vallás kialakulásával, körülbelül ugyanebben az időben; Indiában és Görögországban az északi hódítók megjelenésével, nem sokkal később. Számos rítus fejezte ki ezt az új elképzelést. Az állataldozatok alkalmával az ember a saját magában lakozó állatot ajánlja fel Istennek. A bibliai étkezési tabuval, amely megtiltja az állat vérének elfogyasztását (mert „az az ő vére"), szigorú határvonalat húztak az ember és az állat között. Isten fogalmával – aki minden élet egyesítő elvét képviseli, aki láthatatlan és végtelen kiterjedésű – létrejött a természetes, véges, sokszínű világ, a dolgok világának ellenpólusa. Az Isten képére teremtett ember osztozik mindezekben a tulajdonságokban; kiemelkedik a természetből, és arra törekszik, hogy

egészen megszülessen, hogy teljesen öntudatra ébredjen.[18] Ez a folyamat az első évezred közepén Kínában Kon-fu-cével és Lao-cével lépett újabb szakaszába, Indiában Buddhával, Görögországban a görög felvilágosodás filozófusaival és Palesztinában a bibliai prófétákkal. Majd a Római Birodalomban a kereszténységgel és a sztoicizmussal, Mexikóban Quetzalcoatllal,[19] és újabb fél évezreddel később Mohameddel Afrikában érte el új csúcspontját.

Nyugati kultúránk két alapra, a zsidó és a görög kultúrára épül. Ami a zsidó hagyományt illeti, amely az Ószövetségben lefektetett alapokon nyugszik, megállapíthatjuk, hogy a patriarchális kultúra viszonylag tiszta formáját képviseli, amely a családban az apa, a társadalomban a pap és a király, a mennyben pedig az atyaisten hatalmára épül. E szélsőséges formájú patriarchalizmus ellenére azonban továbbra is felismerhetők azok a régi matriarchális elemek, amelyek a földhöz és természethez kötődő (tellurikus) vallásokban léteztek, és amelyeket az i. e. II. évezredben a racionális, patriarchális vallások elűztek.

A bibliai teremtéstörténetben az embert még mindig kezdetleges egységben látjuk a földdel, nem kell dolgoznia, és nincs tudatában saját énjének. A férfi és a nő közül a nő az értelmesebb, az aktívabb és a merészebb, és csak a „bukás" után jelenti ki a patriarchális Isten, hogy a férfinak kell uralkodnia a nő fölött. A teljes Ószövetség tulajdonképpen a patriarchális elv kidolgozása különféle szempontokból, mégpedig a teokratikus állam hierarchikus rendszere és a szigorúan patriarchális családstruktúra kialakítása révén. Az Ószövetségben leírt családszerkezetben mindig megtaláljuk a *kedvenc* fiú alakját: Ábel és Káin, Jákob és Ézsau, József és a testvérei szembenállását, tágabb értelemben pedig Izrael népe is Isten kedvenc fiaként jelenik meg. Az anya szemében egyenlő gyermekek helyett megjelenik tehát a kedvenc, aki a leginkább hasonlít az apára, és akit az apa a leginkább kedvel, akit utódjának

[18] A kézirat átolvasásakor leltem rá Alfred Weber *Der Dritte oder der Vierte Mensch* című könyvében (München, R. Piper Co., 1953, 9. skk) egy olyan történelemfejlődési sémára, amely bizonyos mértékig hasonlít az enyémre. Feltételez egy i. e. 4000-től 1200-ig terjedő „föld alatti, khthonikus időszakot", amelyet a földművelő népeknél a földhöz rögződés jellemzett.

[19] E szokatlan kormeghatározáshoz Laurette Séjourné írásai és a vele folytatott személyes beszélgetések szolgáltatják az alapot. Vö. El Mensaje de Quetzalcoatl. *Cuadernos Americanos*, V, 1954.

és vagyona örökösének szán. A kedvenc fiú pozíciójáért, és így az örökségért folytatott harcban a fiútestvérek ellenséggé válnak, az egyenlőség helyébe a hierarchia lép.

Az Ótestamentum nemcsak a vérfertőzés szigorú tilalmát, hanem a földhöz rögződés tilalmát is kimondja. Úgy írja le az *emberi történelmet*, hogy az az ember kiűzetésével kezdődik a Paradicsomból, arról a földről, ahol a gyökerei voltak, és amellyel egységben érezte magát. A *zsidó* történelem azzal kezdődik, hogy Ábrahámnak el kell hagynia az országot, ahol született, és ezt a parancsot kapja: „Menj el földedről [...] arra a földre, amelyet mutatok neked!" (1Móz 12,1). A törzs Palesztinából Egyiptomba vándorol, majd onnan ismét visszatér Palesztinába. De az újbóli letelepedés sem végleges. A próféták tanításai a földdel és a természettel kialakított új vérfertőző kapcsolatot ostorozzák, ahogy az a kánaáni bálványimádásban megmutatkozik. Azt hirdetik, hogy az a nép, amely az értelem és az igazság elveitől visszatért a földdel fenntartott vérfertőző kapcsolathoz, elűzetik erről a földről, és hazátlanul és föld nélkül bolyong a világban, míg teljesen ki nem fejlődtek benne az értelem alapelvei, amíg nem haladja meg ezt a földhöz és a természethez fűződő vérfertőző kapcsolatot. Ez a nép csak ekkor térhet vissza szülőföldjére, csak ekkor válik a föld áldássá, olyan *emberi* otthonná, amely megszabadult a vérfertőzés átkától. A messiási idő képzete a vérfertőző kötelékeken aratott tökéletes győzelmet jelenti, és az erkölcsi és intellektuális lelkiismeret spirituális valóságának teljes kialakulását nemcsak a zsidók, hanem a föld minden népe körében. Az Ószövetségbeli patriarchális fejlődés csúcspontja és központi fogalma természetesen az Isten-képzetben jelenik meg. Ő képviseli a jelenségek sokfélesége mögött az egyesítő elvet. Az embert Isten saját képére teremtette; tehát minden ember egyenlő – egyenlő a közös lelki értékek, a közös értelem és a testvéri szeretetre való képessége tekintetében.

A korai keresztény szellemiség továbbfejlesztése nem is annyira a szeretet gondolatának hangsúlyozásában – amelynek kinyilvánítását az Ószövetség számos szakaszában is megtalálhatjuk –, hanem a vallás nemzetek fölötti jellegének a nyomatékosításában érhető tetten. Ahogy a próféták megkérdőjelezték saját államuk létezésének érvényét, mivel az nem felelt meg a lelkiismeret követelményeinek, a korai keresztények hasonlóképpen kérdőjelezték

meg a Római Birodalom erkölcsi legitimitását, mivel az megszegte a szeretet és az igazságosság alapelveit.

A zsidó-keresztény hagyomány a patriarchális szellem *erkölcsi* oldalát hangsúlyozta, míg a görög gondolkodás e szellem legkreatívabb kifejezésmódját annak *intellektuális* oldalában találta meg. Görögországban éppúgy, mint Palesztinában, a korábbi matriarchális struktúrát mind társadalmi, mind pedig vallási téren legyőző patriarchális világ kialakulását látjuk. Ahogy Éva nem anyától született, hanem Ádám bordájából készítették, Pallasz Athéné sem egy asszony gyermeke volt; ő Zeusz fejéből pattant ki. Amint Bachofen rámutatott, a régebbi matriarchális világ maradványai még megtalálhatók a patriarchális Olümposz világának alárendelt istennők alakjában. A görögök fektették le a nyugati világ intellektuális fejlődésének alapjait. Ők fektették le a tudományos gondolat „első alapelveit", ők állították fel először „elméletet" a természettudomány megalapozására, ők dolgoztak ki olyan rendszerjellegű filozófiát, amely korábban még soha, egyetlen kultúrában sem létezett. A görög polisz tapasztalatai alapján megteremtették azt az állam- és társadalomelméletet, amely Rómában egy hatalmas, egységes birodalom társadalmi alapjain fejlődött tovább.

Mivel a Római Birodalom nem volt képes a társadalmi és politikai előrehaladásra, fejlődése az i. sz. 4. század körül megfeneklett. Előtte azonban még létrejött egy hatalmas új intézmény, a katolikus egyház. Míg a korai kereszténység szellemi téren a szegények és a kitaszítottak forradalmi mozgalma volt, akik megkérdőjelezték a létező állam erkölcsi legitimitását – egy olyan kisebbség hite, amelynek tagjai Isten tanúiként elfogadták az üldöztetést és a halált –, addig most hihetetlenül rövid idő után a római állam hivatalos vallása lett. Miközben a Római Birodalom társadalmi struktúrája lassan azzá a feudális renddé szilárdult, amely a következő ezer éven át meghatározta Európát, a katolikus vallás társadalmi szerkezete is kezdett megváltozni. Csökkent annak a prófétai beállítódásnak a jelentősége, amely a szeretet és az igazságosság elveit megsértő világi hatalom megkérdőjelezésére és kritikájára bátorított. Az új hozzáállás az egyház mint intézmény hatalmának kérdőjel nélküli támogatását követelte meg. A tömegeknek pedig olyan mértékű pszichológiai kielégülést biztosított, hogy beletörődéssel adottnak

fogadták el függőségüket és szegénységüket, és alig tettek valamit azért, hogy társadalmi helyzetükön javítsanak.[20]

A mi gondolatmenetünk szempontjából a legjelentősebb változást az jelenti, hogy a pusztán patriarchális rendszerről áthelyeződött a hangsúly a matriarchális és patriarchális elemek ötvözetére. Az Ószövetség zsidó Istene szigorúan patriarchális isten volt; a katolikus változásokkal ismét előkerült a mindent szerető és mindent megbocsátó anya gondolata. Maga a katolikus egyház – mint mindent átölelő anya – és a szűz Istenanya a megbocsátás és a szeretet anyai szellemét jelképezik, míg Isten, az apa a tekintélyt képviseli a hierarchikus rendben, és az embernek panasz és lázadás nélkül kell alávetnie magát ennek a tekintélynek. Kétségkívül az apai és anyai vonásoknak ez az ötvözete volt az egyik fő oka annak a rendkívüli vonzerőnek és befolyásnak, amelyet az egyház az emberekre gyakorolt. A patriarchális tekintélyek által elnyomott tömegek a szerető anyához fordulhattak, aki megvigasztalta őket, és közbenjárt az érdekükben.

Az egyház történelmi feladata messze nem pusztán abból állt, hogy segítse a feudális rend létrehozását. Legjelentősebb teljesítménye – amiben segítségére voltak az arabok és a zsidók – az, hogy közvetítette a zsidó és görög gondolkodás fontos elemeit a kezdetleges európai kultúra felé. A nyugati történelem ugyanis mintha ezer éven keresztül egy helyben állt volna, arra várva, hogy Észak-Európa is elérjen arra a fejlettségi szintre, amelyre a mediterrán világ már a kora középkor kezdetére eljutott. Amikor Athén és

[20] A kereszténység társadalmi szerepének és funkciójának változása mély szellemi változásokkal is járt; az egyház hierarchikus szervezetté vált. Krisztus második eljövetelének várása, a szeretet és az igazságosság új rendjének megteremtése helyett egyre inkább eredeti eljövetelének ténye és ezzel az ember vele született bűnössége alóli megváltásának apostoli üzenete vált hangsúlyossá. Ezzel függött össze egy másik változás is. Krisztus eredeti fogalma megtalálható volt az adopcianizmusban (a fiúvá fogadási dogmában), amely szerint Isten Jézust fiává fogadta, vagyis egy ember, egy szenvedő és szegény ember istenné vált. Ebben a dogmában a szegények és elnyomottak forradalmi reményei és vágyai találtak kifejezésre. Egy évre rá, hogy a kereszténységet a Római Birodalom hivatalos vallásává nyilvánították [i. sz. 311], hivatalosan azt a dogmát fogadták el, hogy Isten és Jézus egy és ugyanaz, egylényegűek, és hogy pusztán annyi történt, hogy Isten emberi testet öltött. Az új nézet szerint az ember Istenné emelkedésének forradalmi gondolata helyébe Istennek az a szeretetteljes cselekedete lép, hogy lejön az emberhez, és megmenti őt a romlástól. (Vö. E. Fromm: *Die Entwicklung des Christusdogmas*. Wien, Psychoanalytischer Verlag, 1931.)

Jeruzsálem szellemi öröksége elérhetővé vált az észak-európai népek számára, és ők kellően telítődtek vele, akkor kezdett töredezni a megmerevedett társadalmi szerkezet, és vette kezdetét ismét egy robbanásszerű társadalmi és szellemi fejlődés.

Az új fejlődés alapjait a 13. és a 14. századi katolikus teológia, az itáliai reneszánsz eszméi, „az individuum és a természet felfedezése", a humanizmus és a természetjog gondolata, valamint a reformáció jelentik. Európa és a világ fejlődésére a reformáció gyakorolta a legmélyrehatóbb és a legmesszebb mutató hatást. A protestantizmus és a kálvinizmus az Ószövetség színtiszta patriarchális szelleméhez nyúlt vissza, és a vallásfelfogásból eltávolította az anyai tényezőt. Az embert immár nem ölelte körül az egyház és a Szent Szűz anyai szeretete; egyedül kellett szembenéznie a kemény és szigorú Istennel, akinek könyörületét csak önmaga tökéletes alávetése révén nyerhette el. A fejedelmek és államok mindenhatókká lettek, hatalmukat Isten szentesítette. A feudális kötelékek alóli felszabadulás fokozott elszigeteltség- és tehetetlenségérzést eredményezett, miközben a racionális gondolkodás és az individualizmus újjászületésében az apai princípium pozitív vonása érvényesült.[21]

A patriarchális szellem újjáéledése a 16. századtól különösen a protestáns országokban mutatott rá a patriarchális struktúra mind *pozitív*, mind *negatív* vonásaira. A negatív vonás az államnak és a világi hatalomnak, az ember alkotta törvények egyre növekvő jelentőségének, valamint a világi hierarchiáknak történő újfajta behódolásban nyilvánult meg. A pozitív vonás a növekvő racionalitás és objektivitás szellemében, valamint az egyéni és a társadalmi lelkiismeret kialakulásában volt tetten érhető. Napjaink virágzó természettudománya a racionális gondolkodás egyik leglenyűgözőbb megnyilvánulása, amelyet az emberi faj valaha is felmutatott. Azonban a *matriarchális rendszer* a maga pozitív és negatív vonásaival együtt semmiképpen sem tűnt el a modern nyugati színtérről. Pozitív vonása – minden ember egyenlősége, az élet szentsége, minden ember joga, hogy a természet adományaiból részesüljön – a természetjog, a humanizmus, a felvilágosodás filozófiája gondo-

[21] A fenti kérdések kimerítő és briliáns elemzését *lásd* M. N. Roy: *Reason, Romanticism and Revolution* című könyvében (Renaissance Publishing Co., Calcutta, 1952).

lataiban és a demokratikus szocializmus céljaiban nyert kifejezést. Ezekben a gondolatokban közös az a felfogás, hogy minden ember a földanya gyermeke, és joga van ahhoz, hogy az táplálja őt, valamint hogy boldog legyen anélkül, hogy az ehhez való jogát megfelelő rendű-rangú teljesítménnyel bizonyítania kellene. Minden ember testvérisége azt jelenti, hogy valamennyien ugyanannak az anyának a fiai, és elidegeníthetetlen a joguk a szeretetre és a boldogságra. Ebből a képzetből kimarad az anyához fűződő incesztuózus kötelék. A természet fölötti uralommal, ahogy az az ipari termelésben megnyilvánul, az ember kiszabadítja magát a vér és a föld kötelékeiből, humanizálja a természetet és naturalizálja önmagát.

A matriarchális rendszer pozitív vonásainak kibontakozása mellett azonban az európai fejlődésben megtaláljuk negatív vonásainak továbbélését, sőt a visszatérést is azokhoz, vagyis a vérhez és földhöz rögződést. A középkori közösség hagyományos kötelékeitől megszabadult ember, aki félt az új szabadságtól, amely izolált atommá változtatta, a vér és a föld új imádatába menekült, amelynek két legnyilvánvalóbb formája a nacionalizmus és a rasszizmus. A progresszív fejlődéssel, vagyis a patriarchális és a matriarchális szellem pozitív vonásainak a keverékével kéz a kézben járt mindkét princípium negatívumainak a továbbfejlődése is: az állam tisztelete, keveredve a faj vagy nemzet bálványozásával. A fasizmus, a nácizmus és a sztálinizmus az állam- és klánimádat ilyen keveredésének a legdurvább megnyilvánulásai, ahol mindkét princípium a „führer" alakjában testesül meg.

Az új totalitárius rendszerek azonban távolról sem az egyetlen megnyilvánulásai korunk incesztuózus fixációinak. A nemzetek feletti középkori katolikus egyház világának összeomlása a „katolicizmus" egy magasabb formájához, vagyis a törzs- vagy klánimádatot meghaladó humán egyetemességhez vezethetett volna, ha a fejlemények a reneszánsz óta a humanista gondolat szellemi vezetőinek szándékait követték volna. Miközben azonban a tudomány és technika megteremtette ennek a fejlődésnek a feltételeit, a nyugati világ visszatért a klánimádás új formáihoz, mégpedig pontosan ahhoz az irányvonalhoz, amelyet az Ószövetség prófétái és a korai keresztények igyekeztek gyökerestől kiirtani. Az eredetileg progresszív mozgalmat jelentő nacionalizmus a maga kötelékeivel váltotta fel a feudalizmuséit és az abszolutizmuséit. A mai átlagember identitásérzetét onnan szerzi, hogy egy nemzethez tartozik, nem

pedig abból az érzésből, hogy „embergyermek". Objektivitását, azaz értelmét eltorzítja ez a fixáció. Más szempontok alapján ítéli meg az „idegent", mint saját klánjának tagjait. Érzelmei is mások. Gyanakvással tekint azokra, akik nem „ismerősek" a vér és föld köteléke révén (amelyet a közös nyelv, a szokások, az ételek, a dalok stb. fejeznek ki), és a legcsekélyebb provokációra is paranoid téveszmék bukkanhatnak fel benne velük kapcsolatban. Ez az incesztuózus fixáció az egyénnek nemcsak az idegennel, hanem saját klánjának tagjaival és saját magával is megmérgezi kapcsolatát. Az a személy, aki még nem szakította el magát a vér és a föld kötelékeitől, még nem született meg teljesen mint emberi lény; képessége a szeretetre és az értelemre megnyomorodott; sem saját magát, sem pedig embertársait nem a maguk emberi valóságában éli meg.

A nacionalizmus a mi vérfertőzés-, bálványimádás- és tébolyformánk. Kultusza a „patriotizmus". Talán szükségtelen is mondanom, hogy „patriotizmuson" azt a magatartást értem, amely a saját nemzetet az emberiség fölé, az igazság és az igazságosság elvei fölé helyezi, nem pedig azt a saját nemzet iránti szerető figyelmet, amely annak szellemi és anyagi jólétére irányul, soha nem a más nemzetek fölött megszerzendő hatalomra. Éppúgy, ahogy a mások szeretetét kizáró, egyetlen személyre irányuló szeretet valójában nem szeretet, az olyan, országunk iránti szeretet, amely nem része egyben az emberiség iránti szeretetünknek, szintén nem szeretet, hanem bálványimádás.[22]

A nemzeti érzelem bálványimádó jellege jól megfigyelhető abban a reakcióban, amelyet a klánszimbólumok megsértése vált ki. Ez ugyanis jelentősen különbözik a vallási vagy erkölcsi szimbólumok megsértésére adott választól. Képzeljünk el valakit, aki a nyugati világ egyik városában kiviszi országa zászlaját az utcára, és mások szeme láttára rátapos. Szerencséje van, ha nem lincselik meg. Szinte mindenki olyan dühödt felháborodást érezne, hogy aligha lenne képes – akár a legcsekélyebb mértékben is – objektív gondolkodásra. Az, aki a zászlót megszentségtelenítené, valami kimondhatatlan borzalmat követne el; olyan bűntényt, amely nem pusztán *egy* a sok közül, hanem *a* megbocsáthatatlan, a jóvátehetetlen bűn. Talán nem ennyire durván, de minőségileg mégiscsak

[22] A nacionalizmus problémáját lásd R. Rocker *Nationalism and Culture* c. átfogó és mélyreható tanulmányában (Los Angeles, Rocker Publ. Comm., 1937).

ugyanígy reagálnának arra, ha valaki azt mondaná: „Nem szeretem a hazámat", vagy háború estén: „Nem érdekel, hogy győz-e a hazám". Egy ilyen mondat valódi szentségtörés, és aki ezt mondja, embertársai előtt szörnyetegnek és számkivetettnek számít.

Hogy az így kiváltott érzés pontos minőségét megértsük, hasonlítsuk össze ezt a reakciót azzal, amelyet az keltene, ha valaki felállna, és kijelentené: „Támogatom, hogy öljenek meg minden négert vagy minden zsidót. Támogatom, hogy kezdjünk új hódító háborút." A legtöbben ugyanezt bár erkölcstelennek tartanák, de a lényeg az, hogy nem váltaná ki azt a sajátos, irányíthatatlan, mélyről feltörő dühöt. Az ilyen vélemény egyszerűen „helytelen", de nem szentségtörés, nem a „szentség" elleni támadás. Ha valaki Istenről beszélne lekezelően, még az sem váltaná ki ugyanazt a felháborodást, mint *az a* bűn, az a szentségtörés, amely az ország szimbólumainak megsértésével elkövethető. Nem nehéz úgy racionalizálni a nemzeti szimbólumok megsértésére adott reakciót, hogy az az ember, aki nem tiszteli a hazáját, az emberi szolidaritás és a társadalmi érzés hiányáról tesz tanúbizonyságot. Ám nem igaz-e talán ugyanez arra az emberre, aki háborúra vagy ártatlan emberek megölésére buzdít, vagy aki saját előnyére másokat kizsákmányol? Kétségtelen, a saját országunk iránti közömbösség – a fent említett többi cselekedethez hasonlóan – a társadalmi felelősség és emberi szolidaritás hiányára utal, de a zászló megsértésére adott válasz alapjaiban különbözik attól a reakciótól, amelyet a társadalmi felelősségérzet bármilyen más jellegű megtagadása vált ki. Az egyik tárgya „szentség", a klánimádás szimbóluma; a többié pedig nem az.

Miután a 17. és a 18. század nagy európai forradalmainak nem sikerült elérniük, hogy a „valamitől való megszabadulás" „valami megvalósításának szabadságává" váljon, a nacionalizmus és az államtisztelet lett az incesztuózus fixációhoz való visszatérés, a regresszió tünete. Csak ha az embernek sikerül továbbfejlesztenie értelmét és szeretetét, csak ha sikerül felépítenie egy, az emberi szolidaritáson és igazságosságon alapuló társadalmat, csak ha az emberiség egyetemes szeretetének élménye alapvetővé válik számára, akkor talál majd rá az emberi gyökerek új formájára, és akkor válik számára a világ valódi emberi otthonná.

Identitásérzet: individualizmus, vagy nyájszellem

Az embert meghatározhatjuk olyan élőlényként, aki képes azt mondani: „én", aki képes elkülönült entitásként tudatosítani önmagát. Mivel az állat a természet része, és nem felette áll, nem tud önmagáról, nincs szüksége identitásérzetre. A természettől elszakított embernek, aki értelemmel és képzelőerővel rendelkezik, szüksége van arra, hogy fogalmat alkosson önmagáról, szüksége van arra, hogy kimondja és átérezze: „Én én vagyok." Mivel nem *életben van*, hanem ő maga *él*, elveszítette eredeti egységét a természettel, és ezért döntéseket kell hoznia, tudatosan különbséget kell tennie saját maga és embertársai között, képesnek kell lennie arra, hogy cselekvései alanyaként érzékelje önmagát. A kötődés, a gyökerek és a transzcendencia iránti szükséglethez hasonlatosan ez az identitásérzet iránti szükséglet is olyannyira életbevágó és parancsoló, hogy az ember nem maradhatna egészséges, ha nem találna valamilyen módot a kielégítésére. Az ember identitásérzete az őt az anyjához és a természethez kötő „elsődleges kötődések" felbomlásának folyamata során alakul ki. A gyermek, aki még egynek érzi magát az anyjával, nem tudja azt mondani: „én", és egyáltalán nincs is ilyen szükséglete. Csak amikor a külső világot már önmagától különállóként és elkülönültként gondolja el, utána ébred tudatára annak, hogy ő különálló lény, és az „én" szó az egyik utolsó, amelyet megtanul használni úgy, hogy azzal önmagára utaljon.

Hogy az *emberi faj* fejlődése során az ember milyen mértékben van tudatában önmagának mint elkülönült lénynek, az attól függ, hogy mennyire sikerül elszakadnia a klántól, és mennyire előrehaladott az individualizáció folyamata. Az egyszerű klán tagja identitásérzetét így fejezheti ki: „én mi vagyunk"; még képtelen csoportjától elkülönült „egyénként", gondolni önmagára. A középkor világában az egyént a feudális hierarchiában elfoglalt társadalmi szerepével azonosították. A paraszt nem olyan ember volt, aki történetesen paraszt, a feudális uraság pedig nem olyan ember, aki véletlenül feudális uraság. *Ő valóban* paraszt volt vagy úr, és e megváltoztathatatlan állapottal járó érzet lényeges része volt azonosságélményének. Amikor a feudális rendszer összeomlott, megrendült ez az identitásérzet, és felmerült a sürgető kérdés: „Ki vagyok én?" – vagy pontosabban: „Honnan tudom, hogy én én vagyok?" Ez az a kérdés, amelyet Descartes filozófiai formában tett fel. Az önazo-

nosság kérdésére ezt válaszolta: „Kételkedem, tehát gondolkodom; gondolkodom, tehát vagyok." Ez a válasz minden hangsúlyt a bármilyen *gondolkodási tevékenység* alanya által megtapasztalt „énre" helyezett, és nem vette figyelembe, hogy az „én" az érzelmek és az alkotótevékenység folyamatában is megélhető.

A nyugati kultúra további fejlődésének iránya megteremtette az alapot ahhoz, hogy az individualitás teljes tapasztalata megélhető legyen. Az egyén politikai és gazdasági felszabadításával, az önálló gondolkodásra tanítással és a tekintélyelvű nyomás alóli felszabadításával azt lehetett remélni, hogy képes lesz „énjének" olyan érzékelésére, hogy ő képességeinek középpontja és aktív alanya, és ekként is tapasztalja meg önmagát. Az „én" ilyen formában történő új megtapasztalása azonban csak egy kisebbségnek sikerült. A többség számára az individualizmus nem volt sokkal több, mint afféle homlokzat, amely mögött ott rejtőzött az egyéni identitásérzet kialakításának kudarca.

Az identitás valódi egyéni megélése helyett számos megoldást kerestek és leltek is. A nemzet, a vallás, az osztály és a hivatás mind az identitásérzet biztosítását szolgálja. Az olyan formulák, mint az „én amerikai vagyok", „én protestáns vagyok", „én üzletember vagyok", valamiféle identitásérzethez segítik az embert az után, hogy már eltűnt az eredeti klánidentitás, de mielőtt még sikerült volna kialakítani a valóban egyéni identitásérzetet. Mai társadalmunkban ezeket a különféle azonosulásokat általában együttesen alkalmazzák. Ezek a szó tágabb értelmében vett státusazonosulások, és hatásosabbak – mint az európai országokban –, ha régebbi feudális maradványokkal keverednek. Az Egyesült Államokban, ahol a feudális relikviákból oly kevés maradt, és ahol jelentős a társadalmi mobilitás, nyilván kevésbé hatásos az ilyen azonosulás a státussal, és az identitásérzet egyre inkább a konformitásérzet felé mozdul el.

Amennyiben nem térek el a normától, ha olyan vagyok, mint a többiek, és ők „közülük valóként" ismernek el engem, mint „ént" érzékelhetem magam. Olyan vagyok, amilyennek akarnak: „Így van, ha így tetszik", ahogy Pirandello egyik darabjának a címében fogalmaz.* Az individualizmus előtti klánidentitás helyébe új nyájidentitás lép, ahol az identitásérzet a tömeghez tartozás érzésén

* Luigi Pirandello *Come tu mi vuoi* című művét 1932-ben filmesítették meg Hollywoodban *As You Desire Me* címmel, Greta Garbo főszereplésével. *(A szerk.)*

nyugszik, ami megkérdőjelezhetetlen. Hogy ezt az uniformizmust és konformizmust gyakran nem annak látják, és az individualitás illúziója gyakran elfedi őket, mit sem változtat a tényeken.

Az identitásérzet problémája nem pusztán filozófiai probléma, ahogy azt általában értelmezik, vagy nem csak szellemiségünket és gondolatainkat érintő probléma. Az identitásérzet megtapasztalásának szükséglete magából az ember létállapotából fakad, és a legerőteljesebb vágyak forrása. Mivel „én"-érzet nélkül nem őrizhetjük meg lelki egészségünket, szinte mindent megteszünk ennek az érzetnek a kialakításáért. A státus és a konformizmus utáni erőteljes vágy mögött pontosan ez a szükséglet húzódik, és ez néha még erősebb a fizikai túlélés iránti szükségletnél is. Mi bizonyítaná ezt világosabban, mint hogy az ember kész életét kockáztatni, lemondani a szerelméről, feladni a szabadságát, feláldozni a saját gondolatait csak azért, hogy a nyáj egyik tagja lehessen, hogy hozzá idomuljon, hogy ily módon identitásérzetet szerezzen, még ha ez csak önámítás is.

Tájékozódási keret és odaadás iránti igény: értelem, vagy irracionalitás

Az a tény, hogy az ember értelemmel és képzelőerővel rendelkezik, nem csupán arra támaszt benne szükségletet, hogy legyen saját önazonosság-érzete, hanem arra is, hogy intellektuálisan eligazodjon a világban. Ezt a szükségletet hasonlíthatjuk a fizikai tájékozódás folyamatához, amely az első életévekben alakul ki, és amely akkor válik teljessé, amikor a gyermek egyedül tud járni, meg tudja fogni és használni tudja a tárgyakat, miközben mindennek tudatában is van. A járás és a beszéd megtanulásával azonban a gyermek még csak az első lépést tette meg az eligazodás felé. Az embert számos rejtélyes jelenség veszi körül, és mivel értelemmel van megáldva, értelmeznie, valamiféle összefüggésbe kell hoznia azokat, mégpedig olyan összefüggésbe, amelyet felfog, és amelynek segítségével gondolatilag fel tudja dolgozni azokat. Minél tovább fejlődik értelmileg, annál alkalmasabb lesz a tájékozódási rendszere, vagyis annál jobban megközelíti a valóságot. Ám még ha teljes mértékben illuzórikusak is azok a keretek, amelyek között valaki tájékozódik,

akkor is kielégítik azt az igényét, hogy valamilyen számára értelmes kapaszkodót nyújtsanak az eligazodáshoz. Mindegy, hogy egy totemállat hatalmában, az esőistenben vagy saját fajának felsőbbrendűségében és elhivatottságában hisz, tájékozódási rendszer iránti igénye ezzel kielégül. Természetesen értelme és ismereteinek fejlettsége befolyásolja a világról alkotott képét. Ha az emberi faj agykapacitása biológiailag több ezer nemzedéken át nem is változott, hosszú evolúciós folyamatra volt szükség ahhoz, hogy eljusson az *objektivitáshoz*, vagyis megszerezze annak a képességét, hogy a világot, a természetet, a többi személyt és saját magát olyannak lássa, mint amilyen, nem pedig vágyaitól és szorongásaitól eltorzítva. Minél inkább megszerzi az ember az objektivitás eme képességét, annál közelebbi kapcsolatba kerül a valósággal, minél érettebb, annál alkalmasabb lesz egy emberi világ megteremtésére, amelyben otthon érzi magát. Az értelem az embernek az a képessége, hogy gondolataival *felfogja* a világot, szemben az intelligenciával, amelyen az embernek az a képessége értendő, hogy értelme segítségével *manipulálja* a világot. Az értelem az embernek az az eszköze, amellyel eljut az igazsághoz, az intelligencia pedig az az eszköze, amellyel sikeresebben manipulálhatja a világot; az előző lényegét tekintve emberi, az utóbbi pedig állati lényének része.

Az értelem olyan oszthatatlan képesség, amelyet gyakorolni kell ahhoz, hogy fejlődjön. Ezen azt értem, hogy a képesség egyaránt vonatkozik az objektivitásra, a természet ismeretére és az ember, a társadalom és önmagunk ismeretére. Ha az élet egyik területével kapcsolatban illúzióink vannak, akkor értelmi képességeink korlátozódnak vagy károsodnak, és ez gátolja az értelem alkalmazását minden egyéb területen. Ebben a tekintetben az értelemmel ugyanúgy vagyunk, mint a szeretettel. Éppúgy, ahogy a szeretet is olyan irányultság, amely mindenre kiterjed, és összeegyeztethetetlen annak egyetlen tárgyra korlátozásával, az értelem is olyan átfogó emberi képesség, amelynek a világ minden részére ki kell terjednie, amellyel csak szemben találjuk magunkat.

A tájékozódási keret iránti igénynek két szintje van: az első és alapvetőbb igény, hogy egyáltalán legyen *valamilyen* eligazodást segítő rendszer, tekintet nélkül arra, hogy az jó vagy rossz. Az ember nem élhet lelkileg egészségesen, ha nem rendelkezik egy szubjektíve kielégítő tájékozódási kerettel. A fogódzók iránti igény

második szintje az, hogy értelmével kapcsolatot teremtsen a valósággal, hogy objektíven fogja fel a világot. Az értelem fejlesztésének szükségessége azonban nem olyan sürgető igény, mint az, hogy legyen valamilyen – akármilyen – kapaszkodónk az eligazodáshoz. Ez utóbbi esetében ugyanis a tét a lelki egészség mint olyan, míg az értelmi fejlődés a boldogság és az életöröm feltétele. Ez azonnal világos lesz, ha megvizsgáljuk a *racionalizálás* szerepét. Adott cselekvés bármilyen ésszerűtlen vagy immorális, az embernek leküzdhetetlen vágya, hogy megmagyarázza azt, vagyis hogy bebizonyítsa önmagának és másoknak, hogy ezt a cselekedetét az értelem, a józan ész vagy legalábbis a bevett erkölcs mozgatta. Nem okoz számára különösebb nehézséget, hogy irracionálisan cselekedjen, az azonban csaknem lehetetlen, hogy cselekedetét ne indokolja valamilyen ésszerű indíték látszatával.

Ha az ember pusztán testetlen intellektus lenne, valamilyen átfogó gondolkodási rendszer létrehozásával már elérné a célját. De mivel teste és szelleme egységet alkot, létezésének kettősségére nemcsak gondolkodással kell reagálnia, hanem életfolyamata egységével; érzelmeivel és cselekedeteivel is. Így minden kielégítő tájékozódási keret tartalmaz nem pusztán intellektuális, de érzelmi és érzékelési elemeket is, mely utóbbiak valamilyen tárgyhoz fűződő odaadásban nyernek kifejezést.

Az embernek erre a szükségletére – tehát hogy legyen valamilyen tájékozódási kerete és valamilyen tárgy, amelyet odaadásával övezhet – adható válaszok igen csak különböznek tartalmukat és formájukat illetően. Léteznek olyan egyszerű rendszerek, mint az animizmus és a totemizmus, ahol a természeti tárgyakban vagy az ősökben lelik meg a hőn óhajtott választ. Léteznek nem teista rendszerek, mint a buddhizmus, amelyeket általában vallásnak neveznek, bár eredeti formájukban nem található meg bennük az istenfogalom. Léteznek tiszta filozófiai rendszerek, mint a sztoicizmus, és léteznek a monoteisztikus vallási rendszerek, amelyek az ember értelem utáni kutatására egy Isten-képzetet kínálnak fel válaszképpen.

Bármennyire is különböznek tartalmukban ezek a válaszok, valamennyi az embernek arra a szükségletére felel, hogy ne csak gondolkodási rendszerrel rendelkezzen, hanem legyen valamilyen odaadással övezhető tárgy, amely értelmet ad életének és a világ-

ban elfoglalt helyének. Csak a vallás különböző formáinak elemzése mondhatja meg, hogy mely megoldások bizonyulnak jobbnak vagy rosszabbnak az ember által keresett odaadásra és értelemadásra, ahol a „jobb" és a „rosszabb" mindig az ember természete és fejlődése alapján értelmezendő.[23]

[23] Ennek a problémának az alaposabb bemutatását *lásd Pszichoanalízis és vallás* című 1950-ben írt munkámban (magyarul: Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995). A rajongás tárgya és a rítusok iránti szükséglet vizsgálatára visszatérek e könyv VIII. fejezetében.

IV. A lelki egészség és a társadalom

A lelki egészségről alkotott elképzelésünk az ember természetéről alkotott fogalmunktól függ. Az előző fejezetben megkíséreltem megmutatni, hogy az ember szükségletei és szenvedélyei létének különös körülményeiből fakadnak. Azok a szükségletei, amelyek az állattal közösek, az éhség, a szomjúság, az alvásigény, a szexuális kielégülés azért fontosak, mert testének kémiai háztartásában gyökereznek, és minden egyebet elnyomhatnak, ha nem nyernek kielégülést. (Ez természetesen jobban megállja a helyét a táplálkozás és az alvás iránti igény, mint a szexuális szükséglet esetében, ugyanis ez utóbbi, ha nem nyer kielégülést, soha nem válik – legalábbis nem fiziológiai okokból – olyan parancsolóvá, mint a többi szükséglet.) De még ezek teljes kielégítése sem elegendő feltétele a szellemi és lelki egészségnek. Ez utóbbi a specifikusan emberi szükségletek és szenvedélyek kielégítésének függvénye, amelyek az emberre jellemzők, és az emberi körülmények feltételeiből erednek: ezek a kötődés, a transzcendencia, a meggyökerezettség, az identitásérzet, valamint az tájékozódási keret és a tárgyiasult odaadás iránti szükséglet. Az ember határtalan szenvedélyei, a hatalomvágy, a hiúság, a megbizonyosodás vágya, a szeretet és testvériség iránti szenvedélyes vágy, a destruktivitás, illetve a kreativitás – vagyis minden olyan erőteljes vágy, amely az ember cselekedeteit motiválja – a sajátos emberi körülményben gyökerezik, nem pedig a libidó különböző szakaszaiban, amint azt Freud elmélete feltételezte.

Pszichológiai szempontból az a megoldás, amelyet az ember fiziológiai szükségletei megoldására alkalmaz, rendkívül egyszerű; ennek nehézségei csakis társadalmi és gazdasági jellegűek. Emberi szükségleteire alkalmazott megoldása azonban hihetetlenül összetett, számos tényezőtől függ, és nem utolsósorban attól, hogy milyen módon szerveződik társadalma, és hogyan határozza meg e szerveződés saját keretein belül az emberi kapcsolatokat.

Az emberi létezés sajátosságaiból fakadó pszichés alapszükségleteket egyik vagy másik formában ki kell elégítenünk, ha nem akarunk megbetegedni, éppúgy, ahogy az életben maradás érdekében a fiziológiai szükségleteket is. A pszichés szükségletek kielégítésének azonban sokféle *módja* van, és az eltérő módozatok közötti különbség megfelel a lelki egészség egyes fokozatai közötti különbségnek. Ha az alapszükségletek egyikének kielégítése sikertelen, az eredmény elmebetegség; ha kielégül, de nem az ember természetének megfelelően, annak következménye neurózis (vagy manifeszt formában, vagy társadalmilag előre meghatározott defektus formájában [pszichózis]). Az embernek kötődnie kell másokhoz, de ha ezt szimbiotikus vagy elidegenedett formában teszi, elveszti függetlenségét és integritását; gyenge lesz és szenved, ellenségessé vagy apatikussá válik. Csak akkor érzi magát egynek másokkal úgy, hogy közben integritását is megőrzi, ha képes szerető kapcsolatot teremteni velük. Csak produktív munkával képes úgy kötődni a természethez, hogy eggyé váljon vele, de mégse merüljön el benne. Addig, ameddig az embert incesztuózus kapocs fűzi a természethez, az anyához, a törzshöz, illetve a klánhoz, egyéniségének, értelmének fejlődése gátlódik. Továbbra is a természet tehetetlen zsákmánya, ám ennek ellenére nem érezheti magát egynek vele. Csak akkor érezheti magát otthon, akkor lehet magabiztos és saját életének ura, ha továbbfejleszti értelmét és szeretetét. Aligha kell rámutatni, hogy a transzcendencia két lehetséges formája közül a destruktivitás szenvedéshez, a kreativitás pedig boldogsághoz vezet. Az is könnyen belátható, hogy csak a saját képességeink megtapasztalásán nyugvó identitásérzet adhat erőt, míg az identitás megtapasztalásának minden olyan formája, amely valamely csoportra épít, függővé, ezért gyengévé teszi az embert. Végeredményben csak annyiban tudja *magáévá* tenni a világot, amennyiben felfogja a valóságot; ha illúziók közepette él, soha nem lesz képes megváltoztatni azokat a feltételeket, amelyek ezeket az illúziókat szükségessé teszik.

Összefoglalva elmondható, hogy a 'lelki egészség' fogalma magából az emberi létezés feltételeiből következik, és ez minden emberre igaz időtől és kultúrától függetlenül. *A lelki egészség jellemzői: a szeretet- és alkotóképesség, az elszakadás a klánhoz és a földhöz láncoló incesztuózus kötelékektől, az én megtapasztalásán alapuló identitásérzet*

mint saját erőnk alanya és működtetője, a saját magunkon belüli és kívüli valóság felfogása, vagyis az objektivitás és az értelem kifejlődése.

A lelki egészségnek ez a felfogása lényegében összecseng az emberi faj nagy spirituális vezetői által megkövetelt normákkal. Ebben az összhangban egyes modern pszichológusok annak bizonyítékát látják, hogy pszichológiai premisszáink nem „tudományos", hanem filozófiai vagy vallási „ideálok". Nyilvánvalóan nehezükre esik a következtetés , mely szerint a nagy tanítók minden kultúrában az ember természetével kapcsolatos racionális belátásokra, az emberi természet teljes kibontakoztatásának feltételeire alapoztak. E következtetés azonban mintha jobban megfelelne annak a ténynek is, hogy a „megvilágosodottak" földtekénk legkülönbözőbb pontjain, a legkülönbözőbb történeti korokban ugyanazokat a normákat hirdették úgy, hogy egymást semmilyen módon nem befolyásolták, vagy ha mégis, az elhanyagolható volt. Ehnaton, Mózes, Kon-fu-ce, Lao-ce, Buddha, Ézsaiás, Szókratész és Jézus – csekély és jelentéktelen eltéréssel – ugyanazokat a normákat hirdették az emberi élet számára.

Létezik azonban egy bizonyos nehézség, amellyel sok pszichiáternek és pszichológusnak meg kell birkóznia, mielőtt képessé válna a *humanista pszichoanalízis* elfogadására. Gondolkodásmódjuk ugyanis még mindig a 19. századi materializmus filozófiai premisszáiból indul ki, amely azt feltételezte, hogy minden fontos pszichés jelenség az annak megfelelő *fiziológiai*, szomatikus folyamatokban gyökerezik (vagy azok okozzák). Így gondolta ezt Freud, akinek alapvető filozófiai irányultságát szintén ez a fajta materializmus formálta, és aki az emberi szenvedély fiziológiai gyökereit a „libidóban" vélte megtalálni. Az általam itt bemutatott elmélet szerint a kötődés, transzcendencia stb. iránti szükségleteknek nincsen velük összefüggő *fiziológiai* gyökere. Ez az alap nem fizikai, hanem a teljes emberi személyiség és annak kölcsönhatása a világgal, a természettel és az emberrel; *az ember életgyakorlata, ahogy az az emberi létfeltételekből fakad.* A mi filozófiai előfeltevésünk nem a 19. század materializmusa, hanem az, amelyik az ember tanulmányozásához az ember ténykedését, valamint embertársaival és a természettel megvalósult integrációját tekinti alapvető empirikus adatnak.

Az emberi evolúciót tekintve azonban a lelki egészséggel kapcsolatos fogalmunk elméleti nehézségbe ütközik. Okunk van an-

nak feltételezésére, hogy az emberiség történelme több százezer évvel ezelőtt valóban egy „primitív" kultúrával kezdődött, amikor az ember értelme még nem lépett túl a legegyszerűbb kezdeteken, amikor tájékozódási keretének még kevés köze volt a valósághoz és az igazsághoz. Azt kell, hogy mondjuk tehát erről a „primitív" emberről, hogy lelkileg nem volt egészséges, csak mert hiányoztak azok a tulajdonságok, amelyeket csak a további evolúció nyújthatott számára? Létezik erre a kérdésre egy könnyűnek tűnő válasz, amely az emberi faj és az egyén fejlődésének nyilvánvaló analógiájából adódik. Ha egy felnőtt magatartása és tájékozódásának módja olyan lenne, mint az egy hónapos csecsemőé, minden bizonnyal súlyosan betegnek, valószínűleg skizofrénnek tartanánk. Az egy hónapos csecsemő esetében viszont ugyanez a magatartás normális és egészséges, hiszen összhangban van pszichológiai fejlődési állapotával. Egy felnőtt lelki megbetegedése tehát – ahogy Freud kimutatta – egy korábbi fejlődési szakaszhoz fűződő fixációként vagy regresszióként írható le, és ez már nem felel meg annak a fejlődési szakasznak, amelyet adott személynek addigra el kellett volna érnie. Hasonlóképpen mondhatnánk, hogy az emberi faj eligazodási képessége, akár a gyermeké, eleinte kezdetleges, és így minden emberi tájékozódási formát egészségesnek nevezhetünk, amely megfelel az emberi fejlődés adott szakaszának. Ily módon azok a „fixációk" vagy „regressziók" tekinthetők „kórosnak", amelyek a fejlődés korábbi szakaszait képviselik, amelyeket az emberi faj már a háta mögött tud. Bármennyire csábító is azonban ez a megoldás, figyelmen kívül hagy egy tényt. Az egy hónapos csecsemő még nem rendelkezik az érettebb magatartáshoz szükséges organikus alapokkal. Semmilyen körülmények között nem tudna úgy gondolkodni, érezni vagy cselekedni, mint egy érett felnőtt. Ezzel szemben az ember már több százezer évvel ezelőtt rendelkezett az érettség teljes organikus készletével; agya, testkoordinációs képessége, fizikai ereje ez idő alatt mit sem változott. Fejlődése teljes mértékben azon a képességén múlott, hogy ismereteit a következő nemzedéknek át tudja adni, és ily módon képes legyen tudásának felhalmozására. Az emberi evolúció a kulturális fejlődés eredménye, nem pedig az organikus változásé. Ha egy, a legegyszerűbb kultúrában született gyermek magasan fejlett civilizációba kerülne, fejlődése hasonlatos lenne az oda született összes többi gyermeké-

hez, mivel azt egyedül a kultúra határozza meg. Más szóval, míg az egyhónapos csecsemő soha nem rendelkezhet a felnőtt szellemi érettségével – akármilyenek legyenek is a kulturális feltételek –, bármelyik egyszerű társadalomból származó ember elérheti az evolúció legmagasabb szintjén álló ember tökéletességét, amennyiben hozzájut ennek az érettségi szintnek a kulturális feltételeihez. Ebből következik, hogy a kezdetleges, incesztuózus, értelmét nem használó ember esetében nem lehet ugyanúgy azzal érvelni, hogy normál evolúciós szakaszát éli, mint a gyermek esetében. Másrészt azonban a kultúra fejlődése az emberi fejlődés szükséges előfeltétele. Ezért úgy tűnik, hogy nincs teljes mértékben kielégítő válasz a problémára; egyfelől beszélhetünk hiányzó lelki egészségről; másfelől pedig a fejlettség korai szakaszáról. Ez a probléma azonban csak akkor válik jelentőssé, ha ennek legáltalánosabb formájában foglalkozunk vele; amint saját korunk konkrétabb kérdésfelvetéseire rátérünk, sokkal kevésbé látjuk bonyolultnak e témát. Elértük az individualizációnak azt a szakaszát, ahol csak a teljesen kifejlett, érett személyiség képes a szabadság értelmes felhasználására. Ha az egyén nem bontakoztatta ki értelmét és képességét a szeretetre, képtelen viselni a szabadság és az individualitás terhét, és megpróbál olyan mesterséges kötelékekhez menekülni, amelyek a valahová tartozás és a gyökerek érzetét biztosítják számára. Ma bármilyen visszatérés a szabadságtól az államhoz vagy fajhoz kötő mesterséges gyökerekhez a lelki betegség jele, mivel ez a regresszió nem felel meg a már elért evolúciós állapotnak, és egyértelműen kóros jelenségekhez vezet.

Mindegy, hogy az emberi faj „lelki egészségéről" vagy „a fejlődés terén elért érettségéről" beszélünk, a lelki egészség vagy az érettség objektív fogalom, amelyet az „ember helyzete" és az abból fakadó emberi szükségszerűségek és szükségletek vizsgálatával állapítunk meg. Ebből következik – ahogy a 2. fejezetben rámutattam –, hogy a lelki egészség nem határozható meg az egyén társadalomhoz történő „alkalmazkodásával", hanem éppen ellenkezőleg, *a definíció alapja az, hogy a társadalom hogyan alkalmazkodott az ember szükségleteihez*, és milyen szerepet játszik: elősegíti vagy inkább akadályozza a lelki egészség kialakulását. Az ember egészsége nem elsősorban individuális kérdés, hanem társadalma struktúrájától függ. Az egészséges társadalom elősegíti az embernek azt a képességét,

hogy szeresse embertársait, hogy alkotó módon dolgozzon, hogy fejlessze értelmét és objektivitását, hogy saját produktív képességeinek megtapasztalásán alapuló ön-érzete legyen. Az egészségtelen társadalom kölcsönös ellenségességet, bizalmatlanságot teremt, amely az embert mások számára felhasználható és kihasználható eszközzé teszi, amely megfosztja ön-érzetétől, és csak annyit enged meg számára, hogy alávesse magát másoknak, vagy automatává legyen. A társadalom képes mindkét szerep betöltésére; elő is tudja segíteni az ember egészséges fejlődését, és akadályozni is tudja azt. Valójában a legtöbb társadalom mindkettőt meg is teszi, és csak az a kérdés, hogy milyen mértékben és milyen irányban érvényesül pozitív és a negatív hatása.

Az itt vázolt felfogás, amely a lelki egészség *objektív* meghatározása mellett érvel, és amely szerint a társadalomnak *mind* segítő, *mind* pedig torzító hatása van az emberre, nemcsak a fent bemutatott relativista nézettel áll szemben, hanem két másikkal is, amelyeket az alábbiakban szeretnék tárgyalni. Az egyik – és ma kétségkívül a legnépszerűbb – azt kívánja elhitetni velünk, hogy a kortárs nyugati társadalom és közelebbről az „American way of life" (amerikai életmód) az emberi természet legmélyebbről fakadó szükségleteinek felel meg, és hogy az alkalmazkodás ehhez az életmódhoz lelki egészséget és érettséget jelent. A pszichológia így ahelyett, hogy a társadalomkritika eszközeként működne, a *status quo* apologétájává válik. E nézet szerint az „érettség" és a „lelki egészség" az iparban vagy kereskedelemben foglalkoztatott munkás vagy alkalmazott kívánatos viselkedésének a megfelelője. Erre az alkalmazkodási fogalomra példaként nézzük meg dr. Strecker érzelmi érettséggel kapcsolatos meghatározását. „Az érettséget – írja – úgy definiálom, hogy az ember képes megtartani egy munkahelyet, bármelyik feladatában többet tud nyújtani, mint amennyit elvárnak tőle, egy tervet a nehézségek ellenére is megbízhatóan, kitartóan kivitelez, képes szervezetben, felettes alá rendelve, másokkal együtt dolgozni, képes döntéseket hozni, van életkedve, rugalmas, független és toleráns."[1] Teljesen világos, hogy amit E. A. Strecker itt érettségként ír le, azok a korunk hatalmas társadalmi szerveződéseiben foglalkoztatott jó munkás, alkalmazott vagy ka-

[1] E. A. Strecker: *Their Mothers' Sons.* Philadelphia–New York, J. B. Lippincott Company, 1951, 211.

tona erényei; ezek azok a tulajdonságok, amelyeket a fiatal vezetőket kereső álláshirdetésekben általában felsorolnak. E szerző és sok hozzá hasonló szerint az érettség egyenlő a társadalmunkhoz történő alkalmazkodással, miközben egyetlen egyszer sem teszik fel azt a kérdést, hogy vajon egészséges vagy patológiás életvezetési módhoz kell-e igazodni.

Ezzel ellentétes az a másik, Hobbestól Freudig ívelő nézet, amely az *emberi természet és a társadalom között* alapvető és megváltoztathatatlan *ellentmondást* feltételez. Ez az ellentmondás elvileg az ember állítólagos aszociális természetéből fakad. Freud szerint az embert két biológiai gyökerű impulzus hajtja: a szexuális öröm és a rombolás utáni sóvárgás. Szexuális vágyának célja a teljes szexuális szabadság, vagyis korlátlan szexuális célú hozzáférés minden nőhöz, akit kívánatosnak tart: „[...] a nemi (genitális) szeretet nyújtja az embereknek a leghatalmasabb kielégülési élményt, voltaképpen minden boldogság mintáját." Nyilvánvaló tehát, hogy „a boldogság kielégítését az életben továbbra is a nemi kapcsolatokban kell keresni, az élet középpontjává a genitális erotikát kell helyezni".[2]

A természetes szexuális vágy másik célja az anya iránti incesztuózus vágy, amely természeténél fogva eleve konfliktust és ellenségességet alakít ki az apával. A szexualitás e területének a jelentőségét Freud azzal fejezte ki, hogy állítása szerint a vérfertőzés tilalma „talán a leglényegesebb megcsonkítás [...], mely az idők folyamán az ember szerelmi életét érte".[3]

Rousseau gondolataival összhangban Freud szerint az ősembernek még semmilyen vagy rendkívül kevés korlátozással kell számolnia ezeknek az alapvető vágyaknak a kielégítésében. Utat engedhet agressziójának, és szexuális ösztönének kielégítését is kevés korlát akadályozza. „Az ősembernek valójában azért volt jobb, mert nem ismerte az ösztönkorlátozást. [...] A kultúrember egy rész boldogsághelhetőségért egy rész biztonságot cserélt."[4]

Míg Freud egyetért Rousseau-val a „boldog vadember" fogalmában, az emberek közötti alapvető ellenségesség feltevésében Hobbes nyomdokán jár. „*Homo homini lupus* [Az ember az embernek farkasa]. Ki rendelkezik azzal a bátorsággal, hogy az élet és a történelem minden tapasztalata után ezt a megállapítást kétségbe

[2] Freud, i. m. 49.
[3] Uo. 53.
[4] Uo. 65.

vonja?"[5] – kérdezi Freud. Véleménye szerint az ember agresszivitásának két forrása van: az egyik a velünk született törekvés a pusztításra (halálösztön), a másik pedig ösztönös vágyaink frusztrációja, amelyet a civilizáció kényszerített ránk. Miközben az ember felettes-énjén keresztül agressziója egy részét saját maga ellen irányíthatja, néhányan pedig szexuális vágyukat testvéri szeretetté szublimálhatják, az agresszivitás megmarad kiirthatatlannak. Az emberek mindig versenyezni fognak egymással, támadni fogják egymást, ha nem az anyagi javakért, akkor „még mindig megmarad a szexuális kapcsolatokból eredő kiváltság, amely a különben egyenrangú emberek között irigység és a leghevesebb ellenségeskedés forrásává válik. Ha ezt is megszüntetik a szexuális élet teljes felszabadításával, akkor felszámolják a családot, a kultúra melegágyát, s így, bár nem látható előre, hogy a kulturális fejlődés milyen új útra tér, azonban várható, hogy az emberi természet elpusztíthatatlan vonása oda is követi majd."[6] Mivel Freud szemében a szerelem lényegében szexuális vágy, arra kényszerül, hogy ellentmondást feltételezzen a szerelem és a társadalmi összetartás között. Szerinte a szerelem természeténél fogva eleve önző és antiszociális, míg a szolidaritás és az emberek szeretete nem az ember természetében gyökerező elsődleges érzéselemek, hanem céljukban akadályozott szexuális vágyak.

Emberről alkotott fogalma alapján, mely szerint a korlátlan szexuális kielégülés és a destruktivitás az ember vele született vágya, Freud kényszerűen arra a következtetésre jut, hogy elkerülhetetlen a civilizáció, valamint a lelki egészség és a boldogság közötti szükségszerű *konfliktus*. A „primitív" ember azért egészséges és boldog, mert nem frusztrálták alapvető ösztöneit, ő viszont nélkülözi a kultúra áldásait. A civilizált ember nagyobb biztonságban él, örömét lelheti a művészetben és a tudományban, de mert a civilizáció arra kényszeríti, hogy folyamatosan megtagadja ösztöneit, szükségszerűen neurotikus.

Freud meglátása szerint a társadalmi élet és a civilizáció alapvetően ellentétes az általa vélelmezett emberi természet szükségleteivel, és az embernek tragikus választással kell szembenéznie az ösztönei korlátlan kielégítésén alapuló boldogság, valamint az

[5] Uo. 60.
[6] Uo. 63.

azok kielégítéséről való lemondáson alapuló kulturális vívmányok között, ezért hajlamos a neurózisra és az elmebetegségek különféle formáira. Freud számára a civilizáció az ösztönök megtagadásának terméke, így a lelki megbetegedések okozója.

Freud elképzelését, mely szerint az emberi természet alapvetően versengő beállítottságú (és aszociális), a legtöbb olyan szerzőnél megtaláljuk, aki úgy véli, hogy a modern kapitalizmusban élő ember karakterjellemzői természetes karaktervonások. Freud elmélete az Ödipusz-komplexusról az apa és a fiú közötti, az anya szeretetéért folytatott „természetes" ellenségeskedés és verseny feltételezésén alapul. Ez a verseny állítólag elkerülhetetlen a fiúk természetes incesztuózus törekvései okán. Freud csak ugyanezt a gondolatmenetet követve feltételezi, hogy minden ember ösztöntörekvése arra irányul, hogy szexuális kapcsolataiban övé legyen az előjog, ez pedig heves ellenségeskedést szül közöttük. Egyértelműen kitűnik, hogy Freud egész szexualitással kapcsolatos elmélete azon az antropológiai előfeltevésen nyugszik, hogy a verseny és a kölcsönös ellenségeskedés benne rejlik az emberi természetben.

Ezt az alapelvet Darwin fogalmazta meg a *biológia* területén „a túlélésért folytatott harcról" szóló elméletével. Közgazdászok, mint Ricardo és a manchesteri iskola is átvették és alkalmazták a *gazdaság* területén. Később Freud ugyanezeknek az antropológiai előfeltevéseknek a hatására a *szexuális vágyak* területére is átültette ezt az elvet. Alapfogalma a *homo sexualis*, ahogy a közgazdászok esetében a *homo economicus*. Mind a „gazdasági", mind pedig a „szexuális" ember hasznos kreálmányok, akiknek állítólagos természete – elszigetelt, aszociális, mohó és rivalizáló – olyan rendszernek tünteti fel a kapitalizmust, mint amely tökéletesen megfelel az emberi természetnek, és ezzel mentesítik azt mindenféle kritikától.

Mind a két álláspont, az „alkalmazkodási" nézet éppúgy, mint az emberi természet és a társadalom közötti konfliktust hirdető hobbesi-freudi nézet a kortárs társadalmat védelmezi, és mindkettő egyoldalúan torzít. Ezen kívül egyik sem veszi figyelembe azt a tényt, hogy a társadalom nemcsak az ember – részben maga a társadalom által kiválott – *aszociális* vonásaival áll konfliktusban, hanem gyakran legértékesebb emberi tulajdonságaival is, amelyeket inkább elfojt, mintsem támogat.

A társadalom és az emberi természet kapcsolatának objektív vizsgálatához figyelembe kell venni a társadalomnak az embert

gátló, valamint támogató befolyását, szem előtt tartva az ember természetét és az abból fakadó szükségleteket. Mivel a legtöbb szerző a modern társadalomnak az emberre gyakorolt pozitív hatását hangsúlyozza, ebben a könyvben ezzel kevesebbet foglalkozom, és nagyobb figyelmet fordítok a modern társadalom kissé elhanyagolt patogén szerepére.

V. Az ember a kapitalista társadalomban

1. A társadalmi karakter

Nincs sok értelme a mentális egészséget elvont emberek elvont tulajdonságaként tárgyalni. Ha a kortárs nyugati ember mentális egészségi állapotát akarjuk megvitatni, és azt végiggondolni, hogy életmódjában mely tényezők vezetnek a betegséghez és melyek az egészséghez, meg kell vizsgálnunk, hogy termelési módunk, valamint társadalmi és politikai berendezkedésünk sajátos feltételei milyen hatással vannak az ember természetére; meg kell alkotnunk annak az átlagembernek a személyiségképét, aki ilyen körülmények között él és dolgozik. Csak akkor lesz alapunk arra, hogy megítéljük a modern ember lelki és szellemi egészségét, ha sikerül egy ilyesfajta képet készítenünk *a társadalmi karakterről*, legyen az bármilyen átmeneti és tökéletlen is.

Mit értünk társadalmi karakteren? E fogalommal *a karakterstruktúrának arra a magjára gondolok, amely ugyanazon kultúra legtöbb tagjánál megegyezik*, megkülönböztetve azt az *egyéni karaktertől, amely még az egyazon kultúrához tartozó embereknél is egyénenként változik.* A társadalmi karakter fogalma nem statisztikai fogalom abban az értelemben, hogy egyszerűen a végösszege lenne azoknak a karaktervonásoknak, amelyek adott kultúrában a legtöbb embernél előfordulnak. Csak a társadalmi karakter *funkciójával* összefüggésben érthető meg, amelyet a továbbiakban szeretnék kifejteni.[1]

Minden társadalom esetében léteznek olyan objektív feltételek, amelyek annak struktúráját és működését valamilyen módon meghatározzák. E feltételek közé tartoznak a termelési és elosztási metódusok, amelyek viszont függnek a nyersanyagoktól, az ipa-

[1] A következő oldalakon az alábbi dolgozatomra támaszkodom: Psychoanalytic Characterology and its Application to the Understanding of Culture. In: *Culture and Personality.* Eds. G. S. Sargent–M. Smith. Viking Fund, 1949, 1–12. A társadalmi karakter fogalmát eredetileg a következő munkámban dolgoztam ki: Die psychoanalytische Charakterologie in ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, I., Hirschfeld, Leipzig, 1932.

ri technikáktól, az éghajlattól, a népesség nagyságától, politikai és földrajzi tényezőktől, valamint kulturális hagyományoktól és a társadalmat érő kulturális hatásoktól. Nem létezik általánosságban vett „társadalom", hanem csak meghatározott társadalmi struktúrák, amelyek különböző és megismerhető módon működnek. Bár ezek a társadalmi struktúrák változnak a történelmi fejlődés folyamán, adott történelmi korszakban viszonylag rögzültek, és a társadalom csak ennek a konkrét struktúrának a keretei között létezhet. A társadalom tajgainak és/vagy a benne élő különböző osztályoknak, illetve különböző státusú rétegeknek úgy kell viselkedniük, hogy képesek legyenek úgy működni, ahogy a társadalmi rend megköveteli. A társadalmi karakter feladata, hogy a társadalom tagjainak energiáit úgy alakítsa, hogy viselkedésük ne tudatos döntés eredményeként kövesse vagy ne kövesse a társadalmi modellt, hanem hogy az egyén *úgy akarjon cselekedni, ahogy cselekednie kell*, ugyanakkor megelégedést találjon abban, ha kultúrája követelményeinek megfelelően cselekszik. Más szavakkal a társadalmi karakter feladata, hogy adott társadalomban *az emberi energiát úgy alakítsa és kanalizálja, hogy e társadalom továbbra is működjön.*

A modern ipari társadalom például nem érhette volna el céljait, ha a szabad emberek energiáját nem tudta volna addig ismeretlen mértékben munkára fogni. Az embernek úgy kellett átalakulnia, hogy energiájának legnagyobb részét lelkesen fordítsa munkára, fegyelmet, különösen rendszeretetet és pontosságot tanuljon, mégpedig olyan mértékben, ami a legtöbb más kultúrában ismeretlen. Az nem lett volna elegendő, ha minden egyénnek minden nap tudatosan döntenie kellett volna arról, hogy időben megjelenik a munkahelyén, végzi dolgát és így tovább, mivel az ilyen tudatos döntések esetén sokkal több kivétel adódott volna, mint amennyit egy társadalom megengedhetett volna magának a zökkenőmentes működéshez. A fenyegetések és a kényszer sem jelentett volna kellő ösztönzést, mivel a modern ipari társadalom magasan differenciált feladatai hosszú távon csak szabad emberek munkájával végezhetők el, kényszermunkásokkal nem. A munka, a pontosság és a rendszeretet iránti társadalmi igényt az egyén olyan belső ösztöntörekvésévé kellett alakítani, amely e célok teljesülését szolgálja. Ez azt jelenti, hogy a társadalomnak olyan társadalmi karaktert kellett megteremtenie, amelynek e törekvések szükségszerű velejárói.

A társadalmi karakter *genezise* nem érthető meg egyetlen szempont figyelembevételével; a szociológiai és ideológiai tényezők kölcsönhatása az, aminek megértésére törekedni kell. Mivel a gazdasági összetevők kevésbé könnyen változtathatók, e tényezők összjátékában bizonyos mértékű túlsúlyuk van. Ám ez nem jelenti azt, hogy az anyagi nyereségre törés az ember egyetlen vagy akár a legerősebb indítéka. Azt azonban jelenti, hogy az egyén és a társadalom először túlélni akar, és csak ha a túlélésük már biztosítva van, akkor tudnak más parancsoló emberi szükségletekkel törődni. A túlélés feladatából következik, hogy az embernek teljesítenie kell, azaz meg kell szereznie a túléléséhez a legszükségesebb élelmet és a legalapvetőbb menedéket, és azokat a munkaeszközöket, amelyekre akár a legkezdetlegesebb termelési folyamatok során is szüksége van. A termelés módja meghatározza aztán az adott társadalom szociális kapcsolatait. Meghatározza az életmódot és az életvezetési gyakorlatot. A vallási, politikai és filozófiai eszmék azonban nem csak másodlagos, projekciós rendszerek. Bár maguk is a társadalmi karakterben gyökereznek, azt egyben meg is határozzák, rendszerezik, megszilárdítják.

Amikor arról beszélünk, hogy a társadalom társadalmi-gazdasági szerkezete meghatározó az emberi karakterekre nézve, akkor a társadalmi berendezkedés és az ember közötti kölcsönhatásnak csak az egyik pólusáról van szó. A másik oldalon figyelembe veendő az ember természete, amely a maga részéről szintén alakítja azokat a társadalmi feltételeket, amelyek közepette él. Csak akkor érthetjük meg a társadalmi folyamatot, ha ismerjük az ember valóságos helyzetét, együtt fiziológiai és pszichikai tulajdonságaival, valamint ha megvizsgáljuk, hogy milyen a kölcsönhatás az ember természete és a külső körülmények között, amelyek között mindenkor él, és amelyeket túlélése érdekében uralnia kell.

Miközben igaz, hogy az ember képes alkalmazkodni szinte bármilyen körülményhez, nem üres papírlap, amelyet a kultúra tölt meg szövegével. Természet adta szükséglete, hogy a boldogságra, az összhangra, a szeretetre és a szabadságra törekedjen. Ezek egyben mint dinamikus tényezők működnek a történelem folyamatában, és ha nem érvényesülhetnek, pszichés reakciók lehetnek a következményei, amelyek végül megteremtik az eredeti törekvések érvényesülésének feltételeit. Addig, ameddig a társadalom és a kultúra objektív feltételei szilárdak, a társadalmi karakternek

alapvetően stabilizáló a szerepe. Ha a külső feltételek úgy változnak meg, hogy immár nincsenek összhangban a bevett társadalmi karakterrel, eltolódás keletkezik. A társadalmi karakter ekkor már a dezintegráció és nem a stabilizálódás eleme – nem összetartja, hanem szétveti a társadalmat (a cementből dinamit lesz).

Amennyiben helyes ez a társadalmi karakter létrejöttéről és feladatáról alkotott felfogás, zavaró kérdéssel szembesülünk. Ha feltételezzük, hogy a karakterstruktúrát az a szerep formálja, amelyet az egyénnek kultúrájában játszania kell, vajon nincs-e ezzel ellentmondásban az a másik feltételezés, hogy az egyes ember karaktere a gyermekkorban alakul ki? Lehet-e mindkét nézet igaz, figyelembe véve azt a tényt, hogy életének első éveiben a gyermeknek viszonylag kevés kapcsolata van a társadalommal mint olyannal? Erre a kérdésre nem olyan nehéz a válasz, mint elsőre tűnik. Meg kell különböztetnünk a társadalmi karakter konkrét *tartalmáért* felelős tényezőket, valamint a társadalmi karakter előállításának *módszereit*. Vehetjük úgy, hogy a társadalom struktúrája és az egyén társadalmi struktúrában betöltött funkciója határozza meg a társadalmi karakter tartalmát. Másfelől tekinthetjük a családot mint *a társadalom pszichés ágensét* olyan intézménynek, amelynek feladata a társadalmi követelmények átadása a felnövő gyermeknek. A család ezt a funkciót kétféle módon látja el. Egyszer, és ez a legmeghatározóbb tényező, a szülők karakterének a fejlődő gyermek karakterére gyakorolt befolyásával. Mivel a szülők karaktere többnyire a társadalmi karakter kifejeződése, ilyen módon ők egyben át is adják a gyermeknek a társadalmilag kívánatos karakterstruktúra lényegi vonásait. A szülők által érzett szeretet és az ő boldogságuk áttevődik a gyermekre éppúgy, mint szorongásuk vagy ellenségességük. A szülők karaktere mellett az adott kultúrában szokásos gyermeknevelési módszerek feladata, hogy a gyermek karakterét a társadalmilag kívánatos irányba alakítsák. A gyermek nevelésének léteznek különböző módszerei és technikái, amelyek mind ugyanarra az eredményre juthatnak, másrészt lehetnek azonosnak tűnő módszerek, amelyek mégis különböznek, mivel más az azokat gyakorlók karakterstruktúrája. Ha figyelmünket kizárólag a gyermeknevelési módszerekre irányítjuk, soha nem jutunk el a társadalmi karakter magyarázatához. A gyermeknevelési módszerek csak mint *átadási mechanizmusok* jelentősek, és csak akkor értelmezhetjük helyesen azokat, ha

először megértjük, hogy adott kultúrában mely személyiségtípusok kívánatosak és szükségesek.[2]

Ha tehát meg akarjuk érteni a modern nyugati ember személyiségét meghatározó és mentális egészségének zavaraiért felelős modern ipari társadalom társadalmi-gazdasági feltételeinek problémáját, meg kell ismernünk a kapitalista termelési mód sajátos elemeit, és meg kell értenünk az ipari korra jellemző „szerzésre irányuló társadalmat". Lévén nem vagyok közgazdász, e jellemzés szükségszerűen csak vázlatos és alapszintű lehet. Mégis remélem, elegendő alapot nyújt majd a mai nyugati társadalom társadalmi karakterének alábbi elemzéséhez.

2. A kapitalizmus struktúrája és az ember karaktere

A 17–18. századi kapitalizmus

A kapitalizmus az a gazdasági rendszer, amely Nyugaton a 17. és 18. század óta uralkodóvá vált. A rendszeren belül bekövetkezett jelentős változások ellenére vannak bizonyos vonások, amelyek egész története során végig jellemzőek maradtak, és ezeknek a közös vonásoknak az alapján jogosan használhatjuk a kapitalizmus fogalmat az egész kérdéses időszak alatt fennálló gazdasági rendszerre.

Ezek a közös vonások röviden a következők: 1. politikailag és jogilag szabad emberek létezése; 2. az a tény, hogy a szabad emberek (munkások és alkalmazottak) a munkaerőpiacon szerződéses alapon eladják a munkaerejüket a tőke tulajdonosának; 3. hogy az árupiac az a mechanizmus, amely az árakat meghatározza, és amely a társadalmi termék cseréjét szabályozza; 4. az az elv, amely szerint minden egyén cselevésének célja, hogy saját magának profitot termeljen, ugyanakkor az egyének egymással vívott versenye elvileg mindenki számára a legnagyobb hasznot biztosítja.

Míg ezek a vonások az elmúlt néhány évszázadon keresztül mindvégig a kapitalizmus jellemzői voltak, a kérdéses időszak alatt

[2] Kardiner, Gorer és mások megközelítésének gyengesége abban a feltevésben rejlik, hogy a gyermeknevelés módszerei önmagukban vezetnek adott kultúra tényleges jellemzőihez. E kutatók munkája ebben a tekintetben az ortodox freudi előfeltevéseken alapul.

bekövetkezett változások legalább annyira jelentősek, mint a fenti állandó vonások. Bár elemzésünk szempontjából a jelenlegi társadalmi-gazdasági struktúra emberre gyakorolt hatása az érdekes, legalább röviden áttekintjük a 17. és 18. századi, valamint a 19. századi kapitalizmusnak azokat a jellemzőit, amelyek eltérnek a társadalom és az ember 20. századi fejlődésétől.

Ami a 17. és 18. századot illeti, két vonatkozás különösen jellemző a kora kapitalizmusra. Az első, hogy a technika és az ipar a 19. és 20. században elért fejlődéssel összehasonlítva még gyerekcipőben járt, a második pedig, hogy ugyanakkor a középkori kultúra gyakorlata és elképzelései még jelentős hatással voltak ennek a kornak a gazdasági gyakorlatára. Például kereszténynek és erkölcstelennek tartották, ha egy kereskedő az árak csökkentésével vagy bármilyen egyéb ösztönzővel próbálta meg erővel átcsábítani másnak a vevőit. *Az angol kereskedő kézikönyve (Complete English Tradesman,* 1745) ötödik kiadásában azt olvashatjuk, hogy a szerző, Defoe 1731-ben bekövetkezett halála óta „az árcsökkentés gyakorlata olyan szégyenteljes méreteket öltött, hogy egyesek nyíltan hirdetik, hogy másoknál olcsóbban árulnak".[3] *Az angol kereskedő kézikönyve* ötödik kiadása leír egy konkrét példát egy „túl gazdag kereskedőről", akinek versenytársainál több pénze volt, így nem szorult hitelre, áruját közvetlenül a termelőtől szerezte be, azt saját maga szállította közvetítők igénybevétele nélkül, és közvetlenül adta tovább a kiskereskedőnek, így ez utóbbi a szövetet yardonként egy pennyvel olcsóbban tudta adni. A kézikönyv ezt úgy kommentálja, hogy az egész módszer eredménye mindössze annyi, hogy gazdaggá teszi ezt a „mohó" embert, más számára pedig lehetővé teszi, hogy egy kicsit olcsóbban jusson hozzá a szövethez, ami „nagyon csekély előny", és egyáltalán nem áll arányban a többi üzletembert ért kárral.[4] Németországban és Franciaországban az egész 18. században rendelet tiltotta az alákínálást.

Közismert, hogy mennyire gyanakvók voltak az emberek ebben a korban az új gépekkel szemben, amelyek azzal fenyegettek, hogy elveszik a munkájukat. Colbert „a munka ellenségének" hívta őket, Montesquieu pedig azt írja *A törvények szelleméről* című művében,

[3] A fentiek alapjául szolgáló leírásokat és idézett példákat *lásd* W. Sombart: *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte den modern Wirtschaftsmenschen.* München-Leipzig, 1923, 201. skk.

[4] Uo. 206.

hogy a munkások számát csökkentő gépek „ártalmasak" (XXIII. 15.). Az imént említett magatartásformák olyan alapelvekre támaszkodnak, amelyek sok évszázadon át meghatározták az ember életét. A legfontosabb elv az volt, hogy a társadalom és a gazdaság van az emberért, nem pedig fordítva. Semmilyen gazdasági haladást nem tartottak egészségesnek, ha az a társadalom bármelyik csoportjára nézve hátrányos volt. Ez a felfogás, mondanunk sem kell, szoros összefüggésben volt a tradicionális gondolkodással, amelynek értelmében a társadalmi egyensúlyt meg kell őrizni, és ennek bármilyen megzavarása károsnak minősül.

A 19. századi kapitalizmus

A 19. században megváltozik a 18. század tradicionális beállítottsága, előbb lassanként, aztán pedig gyorsan. A rendszer középpontjában egyre kevésbé az élő emberi lény áll a maga vágyaival és gondjaival, helyét immár az üzlet és a termelés foglalja el. A gazdaságra már nem jellemző, hogy „minden dolog mértéke az ember". A 19. századi kapitalizmus legjellemzőbb vonása mindenekelőtt a munkás könyörtelen kizsákmányolása; természeti vagy társadalmi törvényszerűségnek tartották, hogy munkások százezrei élnek az éhhalál küszöbén. Úgy gondolják, a tőketulajdonosnak erkölcsileg joga van ahhoz, hogy a nyereség utáni hajsza során a lehető legjobban kihasználja az általa foglalkoztatott munkaerőt. A tőketulajdonos és munkásai között szinte alig létezett bármilyen értelemben vett emberi szolidaritás. A gazdasági életben farkastörvények uralkodtak. A korábbi évszázadok minden korlátozását maguk mögött hagyják. A kereskedők megkeresték vevőiket, megpróbáltak versenytársaik árai alá menni, és az egyenrangúakkal szembeni rivalizáló harc éppen olyan könyörtelen és gátlástalan volt, mint a munkások kizsákmányolása. A gőzgép használatával szélesedik a munkamegosztás, és hasonlóképpen nő a vállalkozások mérete. Az emberi viselkedés vezérelvévé az a kapitalista elv válik, hogy mindenki a maga nyereségét akarja, és ez mindenki boldogságát elősegíti.

A piac mint elsődleges szabályozó felszabadul minden hagyományos korlátozás alól, és a 19. században teljhatalmat élvez. Miközben mindenki azt hiszi, hogy saját érdeke szerint cselekszik,

valójában a piac és a gazdaság gépezetének láthatatlan törvényei determinálják tevékenységét. Az egyes kapitalista nem azért növeli a vállalkozását, mert ezt *akarja* tenni, hanem mert ezt *kell* tennie, különben – ahogy Carnegie* írja önéletrajzában – a további terjeszkedés elodázása visszafejlődést jelentene. Valójában ahogy egy üzlet növekszik, egyre tovább kell bővíteni, akár akarjuk, akár nem. A hatását az ember háta mögött kifejtő és őt saját döntésén kívül eső cselekedetekre kényszerítő gazdasági törvény e működésében látjuk annak az együttállásnak a kezdetét, amely a 20. században teljesedik majd ki.

Korunkban nemcsak a piac törvénye éli a saját életét és uralkodik az embereken, de ugyanez igaz a tudomány és a technika fejlődésére is. Egy sor ok miatt a természettudomány kérdésfelvetései és rendszere ma olyanok, hogy a kutató nem maga dönti el, mivel foglalkozik; a kérdések erőltetik magukat rá. Megold egy problémát, de ez semmiben nem eredményez nagyobb bizonyosságot, hanem tíz új probléma lép az egyetlen megoldott helyébe. Ezek arra kényszerítik, hogy oldja meg őket, mégpedig egyre gyorsuló ütemben. Ugyanez igaz az ipari technológiákra is. A tudományos előrehaladás üteme átterjed a technológiai fejlődés ütemére. Az elméleti fizika kényszeríti ránk az atomenergiát; az atombomba sikeres előállítása kényszeríti ránk a hidrogénbombát. Nem *mi* választjuk kérdéseinket, nem mi magunk választjuk termékeinket; hajtanak, kényszerítenek bennünket – de mi is? Az a rendszer, amelynek önmagán kívül nincs értelme és célja, és amely magához képest puszta függelékké teszi az embert.

A kortárs kapitalizmus elemzésekor részletesebben is szólunk majd az ember tehetetlenségének erről a vonatkozásáról. Most mégis célszerű kicsit hosszasabban elidőzni annál a problémánál, hogy mi a jelentősége a modern piacnak mint a társadalmi termék elosztására szolgáló központi mechanizmusnak, mivel a kapitalista társadalomban a piac az emberi kapcsolatok kialakulásának az alapja.

Ha a társadalom javai valóban összhangban lennének minden tagjának tényleges szükségleteivel, akkor nem lenne gond annak elosztásával; minden ember annyit vehetne el a társadalmi termékből, amennyit akar, vagy amennyire szüksége van, és nem lenne

* Andrew Carnegie (1835–1919) skót származású amerikai gyáros, üzletember. Az *Autobiography of Andrew Carnegie* 1920-ban jelent meg. *(A szerk.)*

szükség szabályozásra, csak az elosztás pusztán *technikai* értelmében. A kezdetleges társadalmaktól eltekintve azonban soha nem teljesült ez a feltétel az emberi történelem során egészen a mai napig. A szükségletek mindig meghaladták a társadalmi termék összességét, ezért szabályozni kellett annak elosztási módját, hogy hányan és kik részesüljenek szükségleteik optimális kielégítésében, és mely osztályoknak kell kevesebbel beérniük. A múlt legfejlettebb társadalmaiban ezt a döntést legtöbbször erőszakkal hozták meg. Egyes osztályoknak megvolt a hatalmuk arra, hogy a társadalmi termék javát saját maguk számára biztosítsák, és a többi osztályt nehezebb és piszkosabb munkára, valamint a termék kisebbik részére utalják. A kényszert gyakran a társadalmi és vallási hagyomány gyakorolta, amely oly erős pszichikai nyomást gyakorolt az emberekre, hogy ez gyakran szükségtelenné tette a fizikai erő fenyegetését.

A modern piac az elosztás önszabályozó mechanizmusa, amely feleslegessé teszi a társadalmi termék valamilyen szándék vagy hagyományos terv szerinti elosztását, és így nincs szükség az erőszak alkalmazására a társadalomban. Persze inkább látszólagos, mint valós az erőszak alkalmazásának hiánya. Az a munkás, aki kénytelen elfogadni a munkaerőpiacon neki kínált bérszintet, kényszerítve van e piaci feltétel tudomásulvételére, különben nem lenne képes a túlélésre. Így az egyén „szabadsága" messzemenően illuzórikus. Az egyes ember tudatában van annak, hogy nincs olyan *külső* erő, amely arra kényszerítené, hogy megkössön bizonyos munkaszerződéseket; viszont már kevésbé van tudatában a piac háta mögött működő törvényeinek, ezért azt hiszi, hogy szabad, miközben valójában nem az. Ugyanakkor, bár ez mind igaz, a piaci mechanizmus révén működő kapitalista elosztási módszer jobb, mint az osztálytársadalomban mindeddig feltalált bármilyen más módszer, mert az egyén számára megteremti a kapitalista demokráciát jellemző relatív politikai szabadság alapját.

A piac működésének alapja sok egyén *versenye*, akik mindannyian el kívánják adni árujukat az árupiacon, ahogy munkájukat vagy szolgáltatásukat is értékesíteni akarják a munkaerőpiacon és a személyek piacán. A versenynek ez a gazdasági szükségszerűsége, különösen a 19. század második felében, karakterológiai szempontból nézve egyre inkább a versenyszellem erősödéséhez vezetett. Az embereket hajtotta a vágy, hogy legyőzzék versenytársukat, és így teljes mértékben megfordult a feudális korra jellemző magatartás, amikor

a társadalmi rendben mindenkinek megvolt a maga hagyomány által kijelölt helye, amellyel meg kellett elégednie. A középkori rendszer megszokott társadalmi stabilitásával szemben egy korábban ismeretlen társadalmi mobilitás alakult ki, amely során mindenki a legjobb helyet akarta megszerezni, bár ez csak néhány kiválasztottnak sikerülhetett. Ebben a siker utáni hajszában összeomlottak az emberi szolidaritás szociális és erkölcsi szabályai; az vált a legfontosabbá az életben, hogy elsők legyünk a versenyben.

A kapitalista termelési mód egy másik meghatározó tényezője a *profit*, mivel ebben a rendszerben minden gazdasági tevékenységnek ez a célja. Ám a kapitalizmus „profitszerzési motívuma" körül nem kevés zavart keltettek, részben szándékosan, részben szándék nélkül. Azt mondják nekünk – joggal –, hogy minden gazdasági tevékenységnek csak akkor van értelme, ha profitot eredményez, vagyis ha többet keresünk a termelés során, mint amennyit ráköltöttünk. Hogy megélhessen, még a prekapitalizmus kori kézművesnek is kevesebbet volt szabad költenie a nyersanyagra és legényei bérére, mint amennyiért a termékét eladta. Minden egyszerűbb vagy fejlettebb iparral rendelkező társadalomban az értékesítendő áru értékének meg kell haladnia az előállítási költségeket ahhoz, hogy tőkét biztosítson új gépekre vagy más, a termelés fejlesztéséhez és bővítéséhez szükséges eszközökre. A kérdés azonban nem a termelés jövedelmezősége. A mi problémánk az, hogy a javak előállítását nem azok társadalmi hasznossága, nem a munkásnak a munkafolyamat által nyújtott kielégülése, hanem egyedül a beruházásból nyert profit motiválja. Az egyes kapitalistát egyáltalán nem kell, hogy érdekelje, vajon terméke hasznos-e felhasználója számára. Ez nem azt jelenti, hogy a kapitalistát pszichológiai szempontból a pénz iránti kielégíthetetlen kapzsi vágy hajtja. Ez lehet, hogy így van, lehet, hogy nem, de a kapitalista termelési módnak nem lényeges szempontja. Valójában a kapitalizmus korai szakaszában a kapzsiság sokkal gyakrabban motiválta a kapitalistát, mint ma, amikor egy vállalkozás tulajdonosa és a cégvezetés nagyrészt elkülönül, és sokkal kevésbé érdekes a magasabb nyereség elérése annál, hogy a vállalkozás folyamatos növekedése és zökkenőmentes működése biztosítva legyen.

A jelenlegi rendszerben a jövedelem teljesen eltávolodhat a személyes erőfeszítés nehézségétől vagy hasznosságától. A tőketulajdonos kereshet úgy is, hogy nem dolgozik. A munkaerő becserélése

jövedelemre, ez az alapvető emberi funkció, a pénz absztrakt mozgatásává válhat, melynek célja a még több pénz. Ez leginkább azoknál az ipari vállalkozásoknál mutatkozik meg, amelyek tulajdonosa egyáltalán nem jár be a gyárába. Ebből a szempontból mindegy, hogy az egész vállalatot vagy csak egy részét birtokolja. Mindegyik esetben a tőkéjéből, valamint mások munkájából profitál anélkül, hogy ő bármilyen erőfeszítést is tenne. Született erre a helyzetre számos kegyes magyarázat. Elhangzott, hogy a nyereség ellenszolgáltatás azért a kockázatért, amelyet az illető befektetésével vállal, vagy pedig azért a lemondásért, amelynek révén össze tudta gyűjteni azt a tőkét, amelyet most befektet. Aligha szükséges azonban annak bizonyítása, hogy ezek az elhanyagolható tényezők semmit sem változtatnak az alapvető tényen: a kapitalizmus alkalmat ad arra, hogy valaki személyes fáradozás és bármiféle feladat ellátása nélkül profitot szerezzen. Ám még azok esetében sincs a jövedelem ésszerű arányban a megszerzésére fordított energiával, akik valóban dolgoznak és szolgáltatásokat nyújtanak. Egy iskolai tanárnő keresete a töredéke az orvosénak annak ellenére, hogy társadalmi funkciója éppoly fontos, és munkája aligha jár kevesebb fáradsággal. A bányász keresete töredéke a bányaigazgató jövedelmének, bár keményebben kell dolgoznia és munkája sokkal veszélyesebb és kényelmetlenebb.

A kapitalizmus jövedelemelosztására jellemző, hogy az egyén által végzett munka nehézsége, valamint annak anyagi ellentételezésben megjelenő társadalmi elismerése nincsenek arányban egymással. Ez az aránytalanság nálunk szegényebb országokban a luxus és a szegénység között nagyobb szélsőségeket gerjeszthet annál, mint amit a mi erkölcsi normáink elviselhetnek. Ennek az aránytalanságnak mégsem az anyagi hatását hangsúlyozom, hanem az erkölcsi és pszichológiai következményeit. Az egyik hatás a munka, az emberi erőfeszítések és a készségek alulértékelése; a másik pedig, hogy mindaddig, amíg a munkámmal csak bizonyos határon belül érhetek el nyereséget, a vágyaim is korlátozottak. Ha azonban a jövedelmem nincsen semmilyen arányban a teljesítményemmel, akkor vágyaimnak semmi sem szab határt, mivel azok teljesülése pusztán bizonyos piaci helyzetek által megszabott lehetőségektől, nem pedig saját képességeimtől függ.[5]

[5] Itt ugyanaz a különbség figyelhető meg, mint a fizikai szükségleteknél, szemben azokkal, amelyek nem testi szükségletekből erednek; például az evés vágyát a fiziológiai szervezet önmaga szabályozza, és csak patológiás esetekben

A 19. század kapitalizmusa valódi *magán*kapitalizmus volt. Az emberek új, jövedelmező lehetőségeket láttak és ragadtak meg, ökonomikusan cselekedtek, új módszereket fedeztek fel, vagyont szereztek, amit aztán felhasználtak a termelésben és a fogyasztásban, és élvezték a vagyonukat. A versenyszellem és a nyereségre törekvés mellett a vagyonnak ez az élvezete volt a 19. századi közép- és felső osztályok karakterének egyik alapvető vonása. Annál is fontosabb megjegyezni ezt a jellegzetességet, mivel a vagyon és a takarékosság feletti öröm szempontjából a mai ember jelentősen különbözik nagyszüleitől. A takarékoskodási és tulajdonlási mánia tulajdonképpen a legelmaradottabb osztály, az alsóközéposztály jellemző vonása, és sokkal gyakoribb Európában, mint Amerikában. Itt arra látunk példát, hogy egy társadalmikarakter-vonás, amely egykor a legfejlettebb osztály jellemzője volt, a gazdasági fejlődés folyamatában elavult, és immár csak annak az osztálynak a sajátja, amely a legkevesebb fejlődést könyvelheti el.

Freud a tulajdonlás és a vagyon örömét karakterológiai szempontból az „anális karakter" fontos vonásaként írja le. Én elméleti előfeltevésből kiindulva, ugyanezt a klinikai képletet „felhalmozó irányultságként" írtam le. Az összes többi karakterorientációhoz hasonlóan a felhalmozó irányultságnak is van pozitív és negatív oldala, és az, hogy melyik válik uralkodóvá, az egyénen vagy társadalmi karakteren belüli produktív irányultság viszonylagos erejétől függ. Ennek az orientációnak a pozitív vonásai, amelyeket az *Önmagáért való ember*ben is felsoroltam: gyakorlatias, takarékos, gondos, tartózkodó, óvatos, kitartó, kizökkenthetetlen, rendszerető, módszeres és hűséges. A rá jellemző negatív vonások: nincs képzelőereje, fukar, gyanakvó, hideg, aggodalmaskodó, makacs, tunya, pedáns, rögeszmés és birtokló.[6] Könnyen belátható, hogy a 18. és a 19. században, amikor a felhalmozó irányultság a gazdasági fejlődés szükségleteihez illeszkedett, a pozitív jellegzetességek uralkodtak, míg a 20. században, amikor ezek a jellegzetességek egy elöregedett osztály elöregedett tulajdonságává váltak, szinte kizárólag a negatív vonások figyelhetők meg.

---

nem lép közbe valamilyen fiziológiai telítődési mechanizmus. Az ambíció, a hatalomvágy stb. esetében, amelyek nem a szervezet fiziológiai szükségleteiből erednek, nincsenek ilyen önszabályozó mechanizmusok; ez az oka annak, hogy állandóan növekednek és annyira veszélyesek.

[6] Vö. *Az önmagáért való ember*, i. m. 63.

Az emberi szolidaritás hagyományos alapelvének megszűnése a kizsákmányolás új formáihoz vezetett. A feudális társadalomban úgy tartották, hogy a hűbérúrnak isteni joga van különböző szolgáltatások és javak megkövetelésére az uralma alá tartozóktól, ugyanakkor őt is kötötte a szokás, és felelősséggel tartozott alárendeltjeiért, akiket köteles volt megvédeni, és biztosítania kellett legalább a megszokott megélhetési szinthez szükséges minimális javakat. A feudális kizsákmányolás a kölcsönös emberi kötelezettségek rendszerében működött, és így voltak bizonyos korlátai. A 19. században kialakult kizsákmányolás ettől lényegében különbözött. A munkás vagy inkább a munkája olyan árucikk volt, amelyet a tőketulajdonos megvásárolt, és nem különbözött lényegesen a piacon megkapható bármilyen más árutól, így a vevő a végsőkig kihasználta azt. A tőketulajdonosban, mivel a munkaerőt megfelelő áron vásárolta meg a munkaerőpiacon, semmilyen viszonosság vagy kötelezettség érzete nem merült fel a bér kifizetésén kívül. Ha több százezer munkásnak nem volt munkája, és az éhhalál szélén álltak, az az ő szerencsétlenségük volt, az ő hiányos képességeik eredménye, vagy egyszerűen társadalmi és természeti törvény, amelyen nem lehetett változtatni. A kizsákmányolás többé már nem volt személyes, hanem valamiféle anonim jelenséggé vált. A piac törvénye volt az, ami az egyik embert arra kárhoztatta, hogy éhbérért dolgozzon, nem pedig valaki szándéka vagy kapzsisága. Senki nem volt ezért felelős vagy bűnös, ezért senki sem tudott változtatni ezen a helyzeten. A társadalom törvényeivel álltak szemben – vagy legalábbis úgy tűnt.

A 20. században nagyrészt eltűnt a kapitalista kizsákmányolásnak a 19. századra jellemző módja. Ez azonban nem szabad, hogy bárkit is megtévesszen: a 20. századi kapitalizmus éppúgy, mint a 19. századi, ugyanarra az alapelvre épült, amely minden osztálytársadalomban megtalálható, nevezetesen *az ember ember általi felhasználására.*

Amióta a modern kapitalista „alkalmazza" a munkaerőt, megváltozott ennek a kizsákmányolásnak a társadalmi és politikai formája; az azonban nem változott, hogy a tőketulajdonos más embereket használ fel saját profitjának megszerzésére. A felhasználásnak mint alapkoncepciónak semmi köze ahhoz, hogy a bánásmód az emberekkel kegyetlen vagy nem kegyetlen, hanem arról az alapvető tényről van szó, hogy az egyik ember egy másikat szolgál nem

saját, hanem munkaadója céljai érdekében. Az ember ember általi felhasználása képzetének még ahhoz sincsen semmi köze, hogy az egyik ember egy másikat használ-e fel, vagy saját magát. A tény ugyanaz marad, nevezetesen hogy egy ember, egy élő emberi lény megszűnik önmagáért való cél lenni, és egy másik ember vagy saját maga, vagy egy személytelen óriás, a gazdasági gépezet érdekeinek az eszközévé válik.

Az előző kijelentéssel szemben két nyilvánvaló ellenvetés létezik. Az egyik szerint a modern embernek szabadságában áll egy munkaszerződést elfogadnia vagy visszautasítania, ezért önkéntes résztvevője annak a szociális partneri viszonynak, amely őt munkaadójához fűzi, nem pedig valamilyen „dolog". Ez az ellenvetés azonban nem vesz tudomást arról a tényről, hogy először is nincs más választása, mint hogy elfogadja az adott feltételeket, másrészt pedig, még ha nem is volna kénytelen ezeket a feltételeket elfogadni, akkor is „alkalmazva lenne", vagyis nem saját céljai, hanem annak a tőkének a céljai érdekében használnák fel, amelynek profitérdekeit szolgálja.

A másik ellenvetés szerint minden társas élet, még annak legkezdetlegesebb formája is, bizonyos mértékig társadalmi szintű együttműködést, sőt fegyelmet kíván, és az ipari termelés bonyolultabb keretei között egy adott személynek meghatározott szükséges és specializált feladatokat kell ellátnia. Miközben ez teljes mértékben igaz, figyelmen kívül hagyja azt az alapvető különbséget, hogy egy olyan társadalomban, ahol senkinek sincsen hatalma a másik fölött, mindenki az együttműködés és a kölcsönösség alapján látja el a feladatát. Senki sem parancsolhat egy másik személynek, csak addig, ameddig a kapcsolat kölcsönös együttműködésen, szereteten, barátságon vagy természetes kötelékeken nyugszik. A mai társadalomban tulajdonképpen számos példát találunk erre: a férj és feleség szokásos együttműködését a családi életben már nem a férj feleség feletti hatalma határozza meg, mint a patriarchális társadalom régebbi formáiban, hanem az együttműködés és a kölcsönösség elve. Ugyanez vonatkozik a baráti kapcsolatokra annyiban, amennyiben bizonyos szívességeket tesznek egymásnak, és együttműködnek egymással. Ezekben a kapcsolatokban senki sem merne arra gondolni, hogy *parancsoljon* a másiknak; a segítség elvárásának egyetlen oka a szeretet, a barátság vagy az egyszerű kölcsönös emberi szolidaritás érzete. A másik ember segítségét emberi

lényként kifejtett aktív tevékenységemmel biztosítottam, amelynek során igyekeztem elnyerni szeretetét, barátságát és rokonszenvét. A munkáltató és az alkalmazott kapcsolatában nem ez a helyzet. A munkáltató megvásárolta a munkás szolgálatait, és akármilyen humánusan kezeli is, még mindig parancsol neki, mégpedig nem kölcsönösségi alapon, hanem azon az alapon, hogy munkaidejét napi meghatározott óraszámban megvásárolta.

Az ember ember általi felhasználása kifejezi a kapitalista rendszer alapját alkotó *értékrendszert. A tőke a halott múlt szolgálatába állítja a munkaerőt, a jelen élő vitalitását és erejét.* A kapitalista értékhierarchiában a tőke magasabb rangot kap, mint a munkaerő, a felhalmozott dolgok magasabb szinten állnak, mint az élet megnyilvánulásai. A tőke alkalmazza a munkaerőt, nem pedig a munkaerő a tőkét. Az, aki a tőkét tulajdonolja, parancsol annak, aki „pusztán" életének, emberi készségeinek, vitalitásának és kreatív produktivitásának a tulajdonosa. A „dolgokat" magasabbra értékelik, mint az embert. A tőke és a munkaerő közötti konfliktus sokkal több két osztály közötti konfliktusnál, és több, mint a társadalmi termék nagyobb szeletéért folytatott harcuk. Két értékelv közötti konfliktusról van szó: *a dolgok világa és azok felhalmozása, valamint az élet világa és annak produktivitása közötti ellentétről.*[7]

Szoros rokonságban van a kizsákmányolás és a használat kérdéskörével, bár még ennél is bonyolultabb a 19. századi ember *tekintélyének* a kérdése. Minden olyan társadalmi rendszernek, amelyben a népesség egyik csoportját egy másik uralja, főként ha ez utóbbi kisebbségben van, erős *tekintélyérzeten* kell nyugodnia, amely érzés még intenzívebb egy erősen patriarchális társadalomban, ahol a férfiúi nem azt feltételezi, hogy felette áll a női nemnek, és uralnia kell azt. Mivel a tekintély kérdésköre alapvető jelentőségű mindenfajta társadalom emberi kapcsolatainak a megértéséhez, és mivel az autoriter beállítódás alapjaiban megváltozott a 19. századról a 20. századra, e téma megvitatását a tekintélytípusoknak azzal a megkülönböztetésével kezdeném, amelyet a *Menekülés a szabadság elől*ben dolgoztam ki. Ezt még mindig kellően érvényesnek tartom az itt következők alapvetéseként. A tekintély nem olyan tulajdonság, amellyel valamely személy „rendelkezik",

[7] Vö. ugyanennek a kérdésnek a vizsgálatát: R. M. Tawney: *The Acquisitive Society.* Harcourt Brace & Company, New York, 1920, 99.

olyan értelemben, mint ahogy vagyonnal vagy testi adottságokkal rendelkezik. A tekintély olyan személyek közötti kapcsolat, amelyben az egyik személy magához képest felsőbbrendűként tekint egy másikra. Alapvető különbség van azonban az olyan felsőbbrendű–alsóbbrendű kapcsolat között, amelyet *racionális* tekintélynek nevezhetünk, és a *gátló* vagy irracionális tekintély között.

Egy példán keresztül világítanám meg, hogy mire gondolok. A tanár és a diák, valamint a rabszolga-tulajdonos és a rabszolga közötti kapcsolat egyaránt az egyik felsőbbrendűségére épül a másikhoz képest. A tanár és a diák érdekei egy irányba mutatnak. A tanár akkor elégedett, ha sikeresen járul hozzá a diák fejlődéséhez; ha kudarcot vallott ebben, a kudarc mindkettőjüké. A rabszolgatartó ellenben a lehető legjobban igyekszik kizsákmányolni a rabszolgát; minél többet kihoz belőle, annál elégedettebb. Ugyanakkor a rabszolga, amennyire tudja, igyekszik megvédeni minimális igényét a boldogságra. Érdekeik határozottan ellentétesek egymással: ami az egyiknek előny, a másiknak hátrány. A felsőbbrendűségnek mindkét esetben eltérő a funkciója: az elsőben ez a tekintélynek alárendelt személy segítésének, míg a másodikban kizsákmányolásának a feltétele.

A tekintély dinamikája is különbözik e két típusnál: minél többet tanul a diák, annál jobban lecsökken a különbség közte és a tanár között, egyre inkább hasonlatossá válik tanárához. Más szóval *a racionális tekintélykapcsolat tendenciájában megszünteti önmagát.* Amikor azonban a felsőbbrendűség a kizsákmányolás alapjául szolgál, a távolság az érintett személyek között annak hosszú fennállása miatt egyre nagyobb lesz.

A tekintélyhelyzet mindkét esetében mások a pszichológiai körülmények. Az elsőben a szeretet, csodálat vagy hála elemei az uralkodóak. A tekintélyes személy egyben példakép is, amellyel az egyén is szeretne részben vagy teljesen azonosulni. A másodikban neheztelés vagy ellenségesség alakul ki a kizsákmányolóval szemben, és az alávetettség ellentétes az egyén saját érdekeivel. Gyakran azonban – mint a rabszolga esetében – ez a gyűlölet csak olyan konfliktusokat eredményezne, amely a győzelem esélye nélkül okozna neki további szenvedéseket. Ezért általában az egyén hajlik arra, hogy elfojtsa a gyűlölet érzését, sőt előfordul, hogy a vak csodálat érzésével helyettesíti azt. Ez a csodálat kettős szerepet tölt be: (1) megszabadít a gyűlölet fájdalmas és veszélyes érzésétől, és

(2) enyhíti a megaláztatás érzését. Ha a rajtam uralkodó személy olyan csodálatos és tökéletes, akkor nem kell szégyellnem, hogy engedelmeskedem neki. Nem lehetek vele egyenrangú, hiszen ő annyival erősebb, bölcsebb és jobb stb., mint én. Mindebből következik, hogy gátló típusú tekintély esetében vagy a tekintély gyűlöletének, vagy pedig irracionális túlbecsülésének és csodálatának az elemei hajlamosak megerősödni. A racionális tekintélytípusnál az érzelmi kötelékek ereje tendenciájában egyenes arányban *csökken* annak mértékében, ahogy a tekintélynek alávetett személy erősebb és így a tekintélyhez hasonlóbb lesz.

A racionális és a gátló tekintély közötti különbség csak relatív. Még a rabszolga és gazdája közötti viszonyban is van a kapcsolatnak előnye a rabszolga számára. Kap annyi minimális élelmet és védelmet, ami legalább arra képessé teszi, hogy gazdája számára munkát végezzen. Másrészt csak akkor nincs érdekellentét tanár és diák között, ha ideális a kapcsolatuk. E két szélsőséges példa között számtalan fokozat létezik, például a gyári munkás viszonya a főnökével, a parasztfiú kapcsolata az apjával, vagy a háziasszonyé férjével. Ettől függetlenül, bár a valóságban ez a két tekintélytípus keveredik, alapvetően különböznek, és mindig az adott tekintélyhelyzet elemzésével határozandó meg az egyes tekintélytípusok konkrét súlya.

Jó példa a racionális és irracionális tekintély keveredésére a 19. századi társadalmi karakter. A társadalom karaktere alapvetően hierarchikus volt, bár már nem az isteni törvényen és a hagyományon alapult, mint a feudális társadalom hierarchikus karaktere, hanem a tőke tulajdonlásán. Akié a tőke volt, az megvehette azoknak a munkaerejét, akik ilyen tulajdonnal nem rendelkeztek, és így parancsolhatott nekik, míg az utóbbiaknak engedelmeskedniük kellett, ha nem akartak éhen halni. Az új és a régi hierarchiamintázat bizonyos mértékben összekeveredett. Az állam, különösen annak monarchikus formái, az engedelmesség és az alávetettség régi erényeit ápolták, és új tartalmakra és értékekre alkalmazták azokat. Az engedelmesség még mindig az egyik alapvető erény volt a 19. századi középosztály számára, az engedetlenség pedig az egyik főbűn.

Ugyanakkor továbbfejlődött a racionális tekintélyelvűség is az irracionális oldalán. A reformáció és a reneszánsz óta az ember egyre inkább saját értelmére támaszkodott, ez irányította cselekvé-

sét és értékítéletét. Büszke volt arra, hogy van saját meggyőződése, és tiszteletben tartotta a tudósok, filozófusok, történészek tekintélyét, akik segítségére voltak saját ítéleteinek kialakításában, és abban, hogy bizonyosságot kapjon saját meggyőződéséről. A hamis és az igaz, a jó és a rossz közötti döntés alapvető jelentőségű volt, és a 19. századi ember karakterstruktúrájában rendkívül jelentős helyet foglalt el mind az erkölcsi, mind pedig az intellektuális lelkiismeret. Meglehet, lelkiismereti elveit nem érvényesítette az eltérő bőrszínű emberekre, és talán egy másik társadalmi osztály tagjaira sem, ám bizonyos mértékig mégis meghatározó volt számára, hogy mit tart jónak és rossznak, illetve hogy legalább elfojtotta annak tudatát, hogy valami rosszat cselekedett, ha már nem sikerült elkerülnie azt.

Ehhez az intellektuális és erkölcsi lelkiismeretességhez szorosan kapcsolódik a 19. század egy másik karaktervonása: a büszkeség és a magas szintű tudás érzete. Ha ma megnézünk néhány képet a 19. század életéről, amelynek jellegzetes alakja a szakállas, cilinderes és sétapálcás férfi, könnyen szemünkbe ötlenek a tizenkilencedik század férfiúi büszkeségének nevetséges és negatív vonásai: a férfi hiúsága és naiv hite, hogy ő maga a természet és a történelem csúcsteljesítménye. Ám ha meggondoljuk, mennyire hiányzik ez a vonás a saját korunkban, észrevehetjük e büszkeség pozitív vonásait is. Az embernek akkoriban az volt az érzése, hogy ő van a nyeregben, felszabadította magát a természeti erők hatalma alól, és a történelemben először ő uralja azokat. Felszabadította magát a középkori babonák béklyói alól, sőt az 1814 és 1914 közötti száz évben még a történelem legbékésebb korszakát is sikerült megteremtenie. Individuumnak érezte magát, aki csak az értelem törvényeit ismeri el maga fölött, aki csak saját döntéseit követi.

Összefoglalva tehát elmondhatjuk, hogy a 19. század társadalmi karakterét alapvetően a rivalizálás, a felhalmozás, a kizsákmányolás, a tekintélyelvűség, az agresszió és az individualizmus uralta. Későbbi elemzésünket megelőlegezve már itt hangsúlyozhatjuk a 19. és a 20. századi kapitalizmus közötti hatalmas különbséget. A kihasználó és felhalmozó orientáció helyett az utóbbinál befogadást és marketingorientációt találunk. A konkurenciaharc helyett egyre fontosabb lesz a „csapatmunka" hajlama; a mindig nagyobb nyereségre törekvés helyett a kiszámítható és biztos jövedelem óhaja; a kizsákmányolás helyett késztetés a vagyon megosztására

és szétterítésére, valamint mások – és önmagunk – manipulálására; a racionális és irracionális, de *nyílt* tekintély helyett inkább a *névtelen* tekintély – a közvélemény és a piac tekintélye;[8] az egyéni lelkiismeret helyett az igazodás és az elfogadottság szükséglete; a büszkeség és fölény érzete helyett az egyre növekvő, bár nagyrészt tudattalan tehetetlenségérzet.[9]

Visszatekintve a 19. századi ember patológiás problémáira, azok természetesen szorosan összefüggenek társadalmi karakterének jellegzetességeivel. A kihasználó és felhalmozó magatartás emberi szenvedéssel és az emberi méltóság tiszteletének hiányával járt; azzal, hogy Európa könyörtelenül és az emberi értékekre való tekintet nélkül kizsákmányolta Afrikát és Ázsiát, valamint saját munkásosztályát. A 19. század másik kóros jelensége, hogy az irracionális tekintély szerepe és az annak való behódolás vágya a társadalom által tabunak tartott gondolatok és érzések elfojtásához vezetett. A legnyilvánvalóbb tünet a szexualitás elfojtása volt, és minden olyan jelenségé, amely a test számára természetes volt: a mozdulatoké, az öltözeteké, az építészeti stílusoké stb. Freud véleménye szerint ez az elfojtás a neurotikus megbetegedések különböző formáihoz vezetett.

A 19. századi és 20. század eleji reformmozgalmak, amelyek a társadalmi betegségek tüneteinek gyógyításával próbálkoztak, ezekből a fő szimptómákból indultak ki. A szocializmus minden formája az anarchizmustól a marxizmusig annak jelentőségét hangsúlyozta, hogy meg kell szüntetni a kizsákmányolást, és a dolgozó emberből független, szabad és tisztelettel övezett emberi lényt kell formálni; úgy vélték, hogy ha a gazdasági szenvedés megszűnik, és ha a dolgozó ember felszabadul a kapitalista uralma alól, akkor tökéletesen beérik a 19. század minden pozitív vívmányának gyümölcse és eltűnnek a fogyatékosságok. Hasonlóképpen, Freud úgy vélte, hogy ha a szexuális elfojtást jelentősen csökkenteni lehetne, akkor következésképpen a neurózisok és az elmebetegség min-

[8] Ahogy azonban Oroszország és Németország példája mutatja, a menekülés a szabadság elől a 20. században is felöltheti a nyílt, irracionális tekintélynek való teljes behódolás formáját.

[9] Hozzá kell tenni, hogy az előző leírás elsősorban a 19. századi középosztályt jellemzi. A munkás és a földműves számos lényeges vonatkozásban különbözött ettől. A 20. század fejlődésének egyik eleme, hogy a különböző társadalmi osztályok közötti karakterológiai különbségek, különösen a városban élőknél, szinte teljesen eltűntek.

denféle formái is mérséklődnének (bár élete vége felé kezdeti optimizmusa egyre inkább csökkent). A liberálisok úgy hitték, hogy az hozná el az új évezredet, ha megvalósulna a tökéletes felszabadulás az irracionális tekintélyek alól. Bármennyire különböznek is egymástól a liberálisok, a szocialisták és a pszichoanalitikusok által felírt receptek az emberi bajok gyógyítására, jól illeszkednek a 19. századra jellemző kór- és tünettanhoz. Mi lett volna természetesebb annál a várakozásnál, mint hogy a kizsákmányolás és a gazdasági szenvedés megszűnésével vagy a szexuális elfojtás és az irracionális tekintély kiiktatásával az ember a nagyobb szabadság, a boldogság és a haladás korába léphet, mint amilyenben a 19. században volt része?

Fél évszázad telt el azóta, és a 19. századi reformerek fő követelései teljesültek. A gazdaságilag legfejlettebb országban, az Egyesült Államokban a tömegek gazdasági kizsákmányolása olyan mértékben megszűnt, ami Marx idejében hihetetlennek tűnt volna. A munkásosztály ahelyett, hogy az egész társadalom gazdasági fejlődéséhez képest lemaradt volna, egyre nagyobb részhez jut a nemzeti vagyonból, és teljesen elfogadható az a feltételezés, hogy ha nem következik be jelentős katasztrófa, akkor egy vagy két nemzedéken belül nem lesz többé mélyszegénység az Egyesült Államokban. A gazdasági szenvedés fokozatos megszűnésével szoros összefüggésben a munkás emberi és politikai helyzete is gyökeresen megváltozott. Főleg szakszervezetein keresztül a cégvezetés szociális „partnerévé" vált. Már nem lehet úgy parancsolgatni neki, kirúgni, kihasználni, mint akár harminc évvel ezelőtt is. Az is biztos, hogy már nem néz fel úgy a „főnökre", mintha az nála fontosabb, felsőbbrendű lény lenne. Sem nem imádja, sem nem gyűlöli, bár lehet, hogy irigyli azért, mert előrébb tart a társadalmilag kívánatos célok elérésében. Ami az irracionális tekintélynek való alávetettséget illeti, a szülő–gyermek kapcsolatok terén gyökeresen megváltozott a helyzet a 19. század óta. A gyerekek már nem félnek a szüleiktől. Társakká váltak, és ha valaki kényelmetlenül érzi magát, az a szülő, aki attól fél, lemaradt. Az iparban éppúgy, mint a hadseregben, olyan „csapatmunka", valamint egyenlőségi szellem jött létre, amely ötven évvel ezelőtt elképzelhetetlennek tűnt volna. Mindezek mellett a szexuális elfojtás is figyelemre méltóan mérséklődött; az első világháború után kitört szexuális forradalom során leszámoltak a régi gátlásokkal és elvekkel. Immár

régimódinak és egészségtelennek tartják a lemondást valamilyen szexuális igény kielégítéséről. Bár e magatartás ellen volt bizonyos tiltakozás, összességében gyakorlatilag eltűnt a tabuk és elfojtások 19. századi teljes rendszere.

A 19. század normáiból kiindulva szinte mindent elértünk, ami egy lelkileg egészségesebb társadalomhoz szükségesnek tűnt, és valóban, sokan, akik még mindig a letűnt évszázad keretei között gondolkodnak, meg vannak győződve arról, hogy folyamatosan fejlődünk. Következésképpen úgy vélik, hogy a további fejlődéssel szembeni egyetlen fenyegetés az olyan tekintélyelvű társadalmakban rejlik, mint a Szovjetunió, amely a munkásoknak a gyorsabb tőkefelhalmozás érdekében végzett könyörtelen gazdasági kizsákmányolásával és a kizsákmányolás fenntartásához szükséges könyörtelen politikai tekintéllyel sok szempontból hasonlít a kapitalizmus korábbi szakaszához. Azok számára azonban, akik jelenlegi társadalmunkra nem 19. századi szemmel tekintenek, nyilvánvaló, hogy a 19. századi remények teljesülése egyáltalán nem vezetett a kívánt eredményekhez. Valójában úgy tűnik, hogy az anyagi jólét, a politikai és a szexuális szabadság ellenére a 20. század közepén a világ mentálisan betegebb, mint a 19. században volt. Adlai Stevenson tömör megfogalmazása szerint „már nem az a veszély fenyeget bennünket, hogy rabszolgákká, hanem az, hogy robotokká válunk".[10] Nincsen olyan nyílt hatóság, amely megfélemlítene bennünket, mégis a konformizmus névtelen tekintélyétől érzett félelem irányít bennünket. Nem vetjük alá magunkat meghatározott személynek, nincsenek konfliktusaink a tekintéllyel, de nincsenek saját meggyőződéseink sem, szinte nincsen egyéniségünk, és gyakorlatilag nincsen ön-érzetünk. Nyilvánvaló, hogy betegségünket nem lehet a 19. századi sémák szerint diagnosztizálni. Fel kell ismernünk saját korunk sajátos kóros problémáit annak érdekében, hogy ki tudjunk alakítani valamilyen jövőképet, amely ahhoz szükséges, hogy megmentse a nyugati világot a lelki betegségek terjedésétől. Erre a diagnózisra teszek kísérletet a következő részben, amelynek témája a nyugati ember társadalmi karaktere a 20. században.

[10] Beszéd a Columbia Egyetemen, 1954-ben.

3. Társadalmi és gazdasági változások a 20. században

A kapitalizmus a 19. századtól a 20. század közepéig mélyreható változásokat élt meg az ipari technológiát, a gazdaságot és a társadalomstruktúrát tekintve. Semmivel sem kevésbé mélyrehatók és lényegiek az ember karakterében bekövetkezett változások. Bár említettünk már néhány változást a 19. és a 20. századi kapitalizmus között – a kizsákmányolás formájában, a tekintély jellegében, a tulajdonlás szerepében –, az alábbi elemzés a kortárs kapitalizmusnak azokkal a gazdasági és karakterológiai jellemzőivel foglalkozik, amelyek korunkban a legfontosabbak, még akkor is, ha a 19. században vagy még annál is korábbi időkben gyökereznek.

Negatív kijelentéssel kezdve elmondható, hogy a kortárs nyugati társadalomban egyre inkább eltűnnek a feudális vonások, és egyre világosabban megmutatkozik a kapitalista társadalom tiszta formája. A feudális maradványok hiánya mindazonáltal még inkább felismerhető az Egyesült Államokban, mint Európában. Az Egyesült Államokban nemcsak erősebb és kifejlettebb a kapitalizmus, mint Európában, hanem egyben azt a modellt is képviseli, amely felé az európai kapitalizmus tart. Nem azért lesz belőle ilyen modell, mert Európa igyekezne azt leutánozni, hanem azért, mert ez képviseli a kapitalizmus legprogresszívebb formáját, amely felszabadult a feudális maradványok és béklyók alól. A feudális örökség nyilvánvaló negatív tulajdonságaitól eltekintve számos humánus vonással rendelkezik, amely rendkívül vonzó, összehasonlítva a tiszta kapitalizmus által kitermelt magatartással. Az Egyesült Államok európai kritikája elsősorban a feudalizmus régebbi emberi értékein alapul annyiban, amennyiben azok még mindig élnek Európában. Ez a jelen kritikája egy olyan múlt nevében, amely magában Európában is gyorsan tűnőben van. Ebben a tekintetben a különbség Európa és az Egyesült Államok között csupán a kapitalizmus régebbi és újabb szakasza közötti, a még feudális maradványokkal vegyített és a tiszta kapitalizmus közötti különbségnek felel meg.

A 19. és a 20. század közötti legnyilvánvalóbb különbség a technikai változás: a gőzgép, a robbanómotor és az elektromos áram egyre elerjedtebb használata, újabban pedig az atomenergia alkalmazása. A fejlődést az jellemzi, hogy a kétkezi munkát egyre inkább gépi munka helyettesíti, az emberi intelligenciát pedig

gépi intelligencia. Míg 1850-ben a munkához felhasznált energia 15%-át ember, 79%-át állat és 6%-át gépek biztosították, ez az arány 1960-ban 3%, 1% és 96% ugyanebben a sorrendben.[11] A 20. század közepén tapasztalható annak a tendenciának a fokozatos erősödése, hogy automatikusan szabályozott, önálló „aggyal" rendelkező gépeket használunk, amelyek alapjaiban átalakítják a teljes termelési folyamatot.

A termelés módjában bekövetkező technikai változást a tőke megnövekedett koncentrációja okozza, amely egyben előfeltétele is a további változásnak. A kisebb cégek számának és súlyának csökkenése szorosan összefügg a gazdasági kolosszusok növekedésével. Néhány adat talán még kézzelfoghatóbbá teszi az általánosságban amúgy is jól ismert képet. Abból az 573 független amerikai gazdasági társaságból, amelyeknek a részvényei 1930-ban a New York-i tőzsde forgalmának túlnyomó részét kitették, 130 cég ellenőrizte az összes érintett cég eszközeinek több mint 80 százalékát. A 200 legnagyobb nem banki jellegű gazdasági társaság ellenőrizte „a nem banki társasági vagyon majdnem felét, míg a másik fele a több mint 300 ezer kisebb cég között oszlott meg".[12] Ezen kívül azzal is tisztában kell lenni, hogy egy ilyen hatalmas cég befolyása messze túlmutat a közvetlen ellenőrzése alatt lévő eszközök fölötti rendelkezésen.

„A nagyobb cégeknek értékesítő vagy azoktól vásárló kisebb cégekre ez előbbiek valószínűleg jóval nagyobb hatással vannak, mint más kisebb cégek, amelyekkel esetleg üzletelnek. Számos esetben a kisebb cég további jövedelmezősége a nagyobb kegyén múlik, és ez utóbbi érdekei elkerülhetetlenül egyúttal a kisebb érdekeivé is válnak. A nagyobb cég árakra gyakorolt hatása gyakran puszta súlya miatt sokkal nagyobb, ha még nem is beszélhetünk ármonopóliumról. Politikai hatásuk az, ami rendkívüli. Ha nagyjából a részvényekben rejlő tőke felét 200 nagyvállalat ellenőrzi, a másik felét pedig kisebb cégek, akkor nyugodtan feltételezhetjük, hogy ezek a nagy konglomerátumok az iparnak jóval több mint a felét uralják. Ennek a koncentrációnak még nagyobb a jelentősége, ha arra gondolunk, hogy ebből következően egy 125 milliós népességből körülbelül 2000 személy van olyan helyzetben, hogy az ipar felét ellenőrizze és irányítsa."[13]

[11] Vö. Th. Carskadom–R. Modley: *USA, Measure of a Nation.* New York, The Macmillan Company, 1949, 3.

[12] Vö. A. A. Berle, Jr.–G. C. Means: *The Modern Corporation and Private Propert.* New York, The Macmillan Company, 1940, 27, 28.

[13] Uo. 32, 33.

Ez a hatalomkoncentráció 1933 óta növekszik, és egyelőre nincs jele semmilyen megtorpanásnak.

Jelentősen csökkent a független vállalkozók száma. Míg a 19. század kezdetén az aktív népesség mindegy négyötöde független vállalkozó volt, 1870 körül már csak egyharmaduk tartozott ebbe a csoportba, 1940-re pedig ez a régi középosztály már csak az aktív népesség egyötödét foglalta magában, tehát száz évvel ezelőtti méretéhez képest a negyedére csökkent. Ma az Egyesült Államok összes vállalkozásának mindössze 1%-át kitevő huszonhétezer óriásvállalat foglalkoztatja a teljes gazdaságilag aktív népesség 50%-át, míg a másik oldalon másfél millió egyszemélyes (nem mezőgazdasági) vállalkozás az összes gazdaságilag aktív népesség pusztán 6%-a számára biztosít munkát.[14]

Amint már ezekből az adatokból is kiderül, a vállalkozások koncentrációjával óriási mértékben megnőtt e nagyvállalatoknál dolgozók száma. Míg a gazdákból, független üzletemberekből és szabadfoglalkozású szakemberekből álló régi középosztály a teljes középosztály 85%-át tette ki, ma csak 44%-át. Ugyanebben az időszakban az új középosztály tagjainak aránya 15%-ról 56%-ra nőtt. Ők a menedzserek, akiknek aránya 2%-ról 6%-ra emelkedett; az állandó fizetésből élő szakemberek (4% helyett 14%); üzletkötők (7% helyett 14%), valamint irodai alkalmazottak (2% helyett 22%). Összességében az új középosztály aránya 1870 és 1940 között a teljes munkaerő 6%-áról annak 25%-ára nőtt, míg a munkásosztályé a munkaerő 61%-áról annak 55%-ára csökkent ugyanezen időszak alatt. Mills ezt tömören így fogalmazta meg: *„munkájuk során kevesebben foglalkoznak dolgokkal; többen emberekkel és szimbólumokkal"*.[15]

Az óriásvállalkozások jelentőségének megnövekedésével párhuzamosan megjelent egy másik rendkívül fontos fejlemény: a cégvezetés egyre inkább elvált a tulajdonosi körtől. Ezt a tényt Berle és Means klasszikus munkájának árulkodó adatai szemléltetik. A 144 cég esetében, amelyektől a 200 legnagyobb közül (1930-ban) adatot lehetett nyerni, csak 20-nak volt ötezernél kevesebb részvényese, míg 71 esetében a részvényesek száma 20 ezer és 500 ezer között szóródott.[16] Csak a kis cégekben volt a cégvezetésnek jelentős ré-

[14] Az adatok forrása: C. W. Mills: *White Collar.* Oxford University Press, New York, 1951, 63. skk.

[15] I. m. 63.

[16] Ezeknek és a további adatoknak a forrása Berle és Means, i. m.

szesedése, míg a nagy, vagyis a legjelentősebb vállalatoknál a részvénytulajdon és a menedzsment szinte teljesen elkülönült. 1929-ben a legnagyobb vasúti és közművállalatok közül néhányban az egyes részvényesekre jutó legnagyobb részvényhányad nem haladta meg a 2,74%-ot, és Berle és Means szerint ez az állapot az ipari ágazatra is jellemző volt.

„Ha a különböző iparágakat a cégvezetés részvénytulajdonának átlagos nagysága szerint állítjuk sorrendbe [...], akkor azt láthatjuk, hogy a gazdasági tisztségviselők és az igazgatók tulajdoni hányada szinte pontosan a fordítottja az érintett cégek átlagméret szerinti sorrendjének. Mindössze két jelentős kivétellel minél nagyobb méretű a cég, annál kisebb a cégvezetés tulajdonában lévő részvényhányad. A vasúti ágazatban, ahol az egy vállalatra jutó átlagos törzsrészvénytőke 52 millió dollár, a menedzsment részesedése ebből 1,4%-ot tesz ki, a különböző bányászati és kőfejtési tevékenységekkel foglalkozó ágazatban pedig 1,8%-ot. A cégvezetés csak a kisvállalkozásoknál rendelkezett jelentősebb részvénytulajdonnal. Ez utóbbiak részesedése kevesebb mint 20% volt, kivéve azokat az ágazatokat, ahol a cégek átlagos részvénytőkéje 1 millió dollár alatt maradt, és csak három ágazati csoportban – ahol a vállalkozások átlagértéke 200 ezer dollár alatt mozgott – volt megfigyelhető, hogy az igazgatók és a gazdasági tisztségviselők a részvénytőke felénél nagyobb hányadot birtokoltak."[17]

Együtt vizsgálva ezt a két tendenciát, vagyis a nagyvállalatok relatív növekedését és a cégvezetés tulajdoni arányának elhanyagolhatóságát, teljesen nyilvánvaló, hogy e nagyvállalatoknál az általános tendencia egyre inkább az, hogy a tőketulajdonos elkülönül a menedzsmenttől. Az, hogy a cégvezetés hogyan irányítja a vállalatot annak ellenére, hogy annak jelentős része nem az ő tulajdonában van, olyan szociológiai és pszichológiai probléma, amelyre később visszatérek.

További alapvető változás, ami a 19. század kapitalizmusát a maitól megkülönböztetheti, a hazai piac jelentőségének megnövekedése. Teljes gazdasági gépezetünk a tömegtermelés és a tömegfogyasztás elvén alapul. Míg a 19. században a takarékoskodás volt az általános tendencia, és hogy az ember ne vállaljon olyan kötelezettséget, amit nem tud azonnal kifizetni, a mai rendszer ennek pontosan az ellentéte. Mindenkit meggyőznek, hogy annyit vásároljon, amennyit csak bír, ráadásul még az előtt, hogy elegendő

[17] Berle–Means, i. m. 52.

pénzt tett volna félre kiadásainak fedezésére. A nagyobb fogyasztás szükségletét erőteljesen ösztönzi a reklám és minden egyéb pszichológiai nyomásgyakorlási eszköz. Ez a fejlemény szorosan összefügg a munkásosztály gazdasági és társadalmi státusának az emelkedésével. A munkásosztálynak, különösen az Egyesült Államokban, de Európában is mindenütt, hatalmas része volt a teljes gazdasági rendszer megnövekedett termelésében. A bér és azok a szociális juttatások, amelyekben egy-egy munkás részesül, olyan fogyasztási szintet tesznek lehetővé a számára, amely száz évvel ezelőtt elképzelhetetlen lett volna. Ennek megfelelően nőtt társadalmi és gazdasági ereje, és ez nem csak a bérére és a szociális juttatásaira, hanem a gyárban játszott emberi és társadalmi szerepére is igaz.

Nézzük meg még egyszer a 20. századi kapitalizmus legfontosabb elemeit: a feudális vonások eltűnése, az ipari termelés forradalmi megnövekedése, a tőkekoncentráció, a gazdálkodó egységek és a kormányzat méretének megnövekedése, az adatokkal és más emberekkel foglalkozó emberek számának emelkedése, a tulajdonosi szerep elválása a cégvezetéstől, a munkásosztály gazdasági és társadalmi felemelkedése, új munkamódszerek a gyárban és az irodában.

Szeretném ezeket a változásokat most kissé más szemszögből vizsgálni. A feudális tényezők megszűnése az irracionális tekintély megszűnését jelenti. Immár senkiről sem feltételezik, hogy születése, Isten akarata vagy a természet törvénye magasabbra emeli szomszédjánál. Mindenki egyenlőnek és szabadnak számít. Senki nem zsákmányolható ki valamilyen természetes jog alapján, és senkinek nem lehet parancsolgatni. Ha valaki a másiknak parancsol, annak az az oka, hogy az előbbi megvásárolta az utóbbi munkáját vagy szolgáltatását a munkaerőpiacon; azért parancsol, mert mindketten szabadok és egyenlők, tehát szerződéses viszonyt tudtak egymás között létesíteni. Az irracionális tekintéllyel együtt azonban elavult a racionális tekintély is. Ha a piac és a szerződés szabályozza a kapcsolatokat, akkor nincs szükség annak ismeretére, hogy mi a helyes és a helytelen, hogy mi a jó és a rossz. Elegendő az a tudat, hogy minden *fair* – hogy tisztességes csereüzletről van szó, amely simán „működik" és funkcionál.

A 20. századi ember másik döntő élménye a termelés csodája. Ezerszer erősebb energiákkal rendelkezik, mint amilyeneket korab-

ban a természet adott a kezébe; a gőz, az olaj, az elektromos áram a szolgái és igavonó barmai. Óceánokat, kontinenseket szel át – először hetek, majd napok és most már órák alatt. Láthatóan képes a gravitáció legyőzésére, és tud repülni; termékennyé teszi a sivatagokat, és esőt csinál, ahelyett hogy imádkozna érte. A termelés csodája a fogyasztás csodáját eredményezi. Nem léteznek hagyományos korlátok, amelyek valakit visszatartanának attól, hogy bármit megvásároljon, amihez csak kedve támad. Elég, ha pénze van rá. És egyre több embernek van pénze – ha nem is igazgyöngyre, de szintetikusra; olyan Fordra, amely hasonlít a Cadillacre; olyan olcsó ruhákra, amelyek úgy néznek ki, mint a drágák; cigarettára, amiből a milliomosok és a munkások is ugyanazt szívják. Minden elérhető, megvásárolható, elfogyasztható. Volt-e valaha is olyan társadalom, ahol ez a csoda bekövetkezett volna?

Az emberek együtt dolgoznak. Ezrek áramlanak a gyárakba és az irodákba – jönnek autóval, földalattin, busszal, vonattal – és együtt dolgoznak, olyan ritmus szerint, amelyet szakértők mérnek ki, olyan módszerekkel, amelyeket szakértők dolgoznak ki, nem túl gyorsan, nem túl lassan, hanem összehangoltan; mindenki része az egésznek. Este pedig együtt áramlanak ki: ugyanazt az újságot olvassák, rádiót hallgatják, megnézik a filmeket, a ranglétra tetején és alján állók, az értelmesek és az ostobák, a képzettek és a képzetlenek is ugyanazokat. Termelni, fogyasztani, szórakozni együtt, egyszerre lépve, kérdések nélkül. Ez az életük ritmusa.

Milyen embertípusra van tehát szüksége a társadalmunknak? Milyen „társadalmi karakter" illik a 20. századi kapitalizmushoz?

Olyan emberekre van szükség, akik zökkenőmentesen tudnak együttműködni nagy csoportokban; akik mind többet akarnak fogyasztani, és akiknek szabványosított, így könnyen befolyásolható és megjósolható az ízlésük.

Olyan emberekre van szükség, akik szabadnak és függetlennek érzik magukat, úgy vélik, hogy nincsenek alávetve semmilyen tekintélynek, elvnek vagy lelkiismeretnek – mégis elfogadják, hogy parancsoljanak nekik, hogy azt tegyék, amit elvárnak tőlük, hogy súrlódásmentesen beilleszkedjenek a társadalmi gépezetbe. Hogyan lehet az embert irányítani erőszak nélkül, vezetni vezér nélkül, ösztönözni bármiféle cél nélkül – azt az egyet kivéve, hogy mozgásban kell maradni, működni kell, tovább kell menni előre...?

4. Karakterváltozások a 20. század társadalmában

Számszerűsítés, elvonatkoztatás

A mai ember társadalmi karakterének elemzéséhez és leírásához többféle megközelítés közül választhatunk, éppúgy, mint amikor az egyes ember karakterstruktúráját írjuk le. Ezek a megközelítések különbözhetnek az elemzés által megcélzott mélységben, vagy pedig abban, hogy a kutató, adott érdeklődési területének megfelelően, melyik – egyformán „mélységében" vizsgált – vonatkozásra helyezi a hangsúlyt.

Az alábbi elemzéshez az *elidegenedés* fogalmát választottam kiindulási pontként, és ennek alapján szeretném felépíteni a kortárs társadalmi karakter vizsgálatát. Ennek egyik oka az, hogy úgy látom, ez a fogalom a modern személyiség legmélyebb szintjét érinti; a másik pedig az, hogy ez a legmegfelelőbb, ha a kortárs társadalmi-gazdasági struktúra és az átlagember karakterstruktúrája kölcsönhatásának bemutatására törekszünk.[18]

Az elidegenedés vizsgálata előtt előbb foglalkozzunk a kapitalizmus egyik alapvető gazdasági jellemzőjével, a *számszerűsítés és elvonatkoztatás*, vagyis a *kvantifikálás* és *absztrakció* folyamatával.

A középkori kézműves még a vevők egy viszonylag szűk és ismert csoportja számára állította elő áruját. Az árakat az a szükséges nyereség határozta meg, amelyre szert kellett tennie ahhoz, hogy a társadalmi státusának hagyományosan megfelelő életmód szerint élhessen. Tapasztalatból ismerte az előállítás költségeit, és még ha alkalmazott is néhány segédet és inast, üzlete működtetéséhez nem volt szüksége bonyolult könyvelésre és mérlegre. Ugyanez vonatkozott a parasztokra, akiknek még kevésbé volt szükségük számszerűsítő és elvont módszerekre. Ezzel szemben a modern üzleti vállalkozás alapja az üzleti mérleg. Ez már nem hagyatkozhat olyan konkrét és közvetlen megfigyelésekre, mint amelyeket a kézműves alkalmazott nyeresége kiszámításához. Ma kifejezhető ugyanolyan módon – pénzbeli értéke szerint – a nyersanyag, a gépek, a munkabérek és maga a termék is, így összehasonlíthatók,

[18] Amint az *Önmagáért való ember*ben kifejtett marketingorientációt ismerő olvasó látni fogja, az elidegenedés fogalma az általánosabb, és ez alá rendelődik a „marketingorientáció" konkrétabb fogalma.

és beilleszthetők a nyereség, illetve a veszteség rubrikába. Minden gazdasági eseménynek, ami egy üzemben történik, szigorúan számszerűsíthetőnek kell lennie, és kizárólag a mérleg, az adatokban számszerűsített gazdasági folyamatok pontos összehasonlítása árulja el a menedzsernek, hogy jövedelmező, vagyis értelmes üzleti tevékenységet folytat-e, és ha igen, mennyire.

A konkrétumoknak ez az elvonatkoztatása mára már jóval túlmegy a mérlegen és a gazdasági események termelési szempontú számszerűsítésén. A modern üzletember nemcsak dollármilliókat forgat, hanem ügyfelek millióit, részvényesek ezreit, valamint munkások és alkalmazottak ezreit; ezek az emberek mind aprócska fogaskerekei egy hatalmas gépezetnek, amelyet irányítani kell, amelynek ki kell számítani a hatásait; tulajdonképpen minden embert ki lehet fejezni elvont egységként, számadatként, és ezen az alapon kalkulálnak gazdasági eseményeket, jeleznek előre tendenciákat, hoznak döntéseket.

Ma aktív népességünknek csak mintegy 20%-a független vállalkozó, a többiek valaki másnak dolgoznak, és életük attól függ, aki a bért vagy a fizetést adja nekik. De pontosabb, ha „valakiről" helyett inkább „valamiről" beszélünk, mivel egy intézmény alkalmazza és bocsátja el a munkást, amelynek vezetői a vállalkozás személytelen részei, nem pedig olyan emberek, akik személyes kapcsolatban lennének az általuk alkalmazottakkal. Ne feledkezzünk meg egy másik tényről sem: a prekapitalista társadalomban a csere nagyrészt áruk és szolgáltatások cseréjét jelentette: ma minden munkának pénz az ellentételezése. A gazdasági kapcsolatok sűrű szövetét a pénz, a munka absztrakt kifejeződése szabályozza – vagyis a különböző minőségek ellenértékeként ugyanabból kapunk különböző mennyiséget; és mi is pénzt adunk azért, amit kapunk – szintén csak ugyanannak különböző mennyiségét adjuk a különböző minőségekért. A mezőgazdasági népességen kívül gyakorlatilag senki sem tudna akár néhány napig is megélni a tényleges munka elvont minőségét képviselő pénzhez jutás és pénzköltés nélkül.

A kapitalista termelés egy további vonatkozása, amely egyre nagyobb absztrakcióhoz vezet, a növekvő munkamegosztás. A munkamegosztás mint olyan létezik a legtöbb általunk ismert gazdasági rendszerben, még a legkezdetlegesebb közösségekben is, mégpedig a nemek közötti munkamegosztás formájában. A kapitalista termelést a munkamegosztás fejlettségének mérté-

ke jellemzi. Míg a középkori gazdaságban munkamegosztás volt mondjuk a mezőgazdasági munka és a kézműves munkája között, az egyes termelési ágakon belül alig létezett további munkamegosztás. A széket vagy asztalt készítő asztalos az egész széket vagy az egész asztalt elkészítette, és még ha bizonyos előkészítő műveleteket a segédei végeztek is, az egész folyamatot teljes mértékben ő felügyelte. A modern iparvállalatnál a munkás már egyetlen szakaszban sincs kapcsolatban a végtermékkel. Egyetlen specializált műveletet végez, és bár idővel lehet, hogy átvált egy másik műveletre, akkor sincs kapcsolatban a termékkel mint *egésszel*. Az adott munkaműveletre szakosodik, és az a tendencia, hogy a modern ipari munkás gépként dolgozva olyan tevékenységeket lát el, amelyekre még nem találtak fel gépet, vagy amelyek esetében a gépi munka többe kerülne, mint az emberi. Az egyetlen személy, aki az egész termékkel kapcsolatba kerül, a menedzser, de az ő számára a termék elvont, lényege csereértékében rejlik, míg a munkás, aki számára megfogható lenne, soha nem kerül a végtermékkel kapcsolatba.

A modern tömegtermelés kvantifikálás és absztrakció nélkül kétségkívül elképzelhetetlen lenne. Egy olyan társadalomban azonban, ahol a gazdaságban való ténykedés vált az ember fő tevékenységévé, ez a számszerűsítési és elvonatkoztatási folyamat már messze túllépett a gazdasági termelés világán, és az embernek a dolgokkal, a többi emberrel és az önmagával szembeni magatartására is jellemzővé vált.

A modern emberben zajló absztrakciós folyamat megértése érdekében először általánosságban kell vizsgálnunk az absztrakció felemás funkcióját. Nyilvánvaló, hogy az absztrakciós műveletek önmagukban nem számítanak új jelenségnek. Valójában az emberi faj kulturális fejlődésének jellemzője az egyre nagyobb elvonatkoztatási képesség. Ha „egy asztalról" beszélek, máris absztrahálok; nem adott asztalra gondolok annak teljes konkrétságában, hanem az „asztal" fogalmára, amely minden lehetséges konkrét asztalt magában foglal. Ha „emberről" beszélek, akkor nem erről vagy arról a személyről beszélek az ő konkrétságában és egyediségében, hanem az „ember" fogalomról, amely minden egyes személyt felölel. Más szóval absztrahálok. A filozófiai vagy tudományos gondolkodás fejlődésének alapja, hogy egyre inkább képesek vagyunk ilyen elvonatkoztatásokra, és ennek feladása visszafejlődést jelentene a legkezdetlegesebb gondolkodásmódhoz.

Két különböző módon viszonyulhatunk tehát egy tárgyhoz: megtehetjük azt annak teljes konkrétságában; a tárgy ekkor minden speciális tulajdonságával együtt jelenik meg, és nem létezik másik olyan tárgy, amellyel azonos lenne. Ezen kívül viszonyulhatunk a tárgyhoz elvontan, vagyis csak azokat a tulajdonságait hangsúlyozzuk, amelyek közösek minden más, ugyanabba a fogalomba tartozó tárggyal, így egyes vonásait előtérbe helyezzük, másokat pedig figyelmen kívül hagyunk. A teljes és produktív kötődésben adott tárgyhoz benne van ez a kettősség, vagyis egyszerre érzékeljük azt egyediségében és általánosságában; konkrétságában és elvontságában.

A kortárs nyugati kultúrában e kettősség helyett szinte kizárólag elvontságukban utalunk a tárgyakra és emberekre, és elmulasztunk azokkal a maguk konkrétságában és egyediségében kapcsolatba lépni. Ahelyett hogy akkor alkotnánk elvont fogalmakat, amikor szükséges és hasznos, mindent – saját magunkat is beleértve – elvonatkoztatunk; az embereknek és a tárgyaknak azt a kézzelfogható valóságát, amelyhez saját személyünk valóságával kötődhetünk, absztrakciókkal helyettesítjük, olyan kísértetszerű árnyakkal, amelyek különböző mennyiségeket testesítenek meg, nem különböző minőségeket.

Teljesen bevett szokássá vált, hogy „hárommillió dolláros hídról", „huszonöt centes szivarról", „ötdolláros óráról" beszélünk, és nemcsak gyártóként vagy vevőként, hanem mintha ez lenne a tárgyak legfontosabb tulajdonsága. Amikor „hárommillió dolláros hídról" beszélünk, akkor nem elsősorban annak haszna vagy szépsége foglalkoztat bennünket, vagyis valódi tulajdonságai, hanem áruként kezeljük azt, amelynek leglényegesebb tulajdonsága a csereértéke, amelyet mennyiségileg, vagyis pénzben fejezünk ki. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy emellett ne érdekelne bennünket a híd haszna vagy a szépsége is, azt azonban igenis jelenti, hogy a tárgy megtapasztalási módja során annak konkrét (használati) értéke *másodlagos* elvont (csere-)értékéhez képest. Gertude Stein híres sora, „a rózsa az rózsa az rózsa az rózsa" a megtapasztalásnak ez ellen az elvont formája ellen tiltakozik; a legtöbb ember számára ugyanis a rózsa *nem* egy rózsa, hanem meghatározott árkategóriába tartozó virág, amelyet bizonyos társasági események alkalmával megvásárol; és még a legszebb, semmibe sem kerülő vadvirág szépségét sem éli át úgy, mint ezét a rózsáét, ha nem rendelkezik csereértékkel.

Más szóval, a dolgokat áruként tapasztaljuk meg, csereértékük megtestesüléseként, nemcsak abban a pillanatban, amikor megvásároljuk vagy eladjuk őket, de még a gazdasági ügylet lezárulta után is így viszonyulunk hozzájuk. Ebben az értelemben egy tárgy megvásárlása után soha nem veszti el teljesen áru tulajdonságát; miután ismét eladható, nem veszti el csereérték minőségét. Jól példázza ezt a magatartást az egyik fontos tudományos szervezet főtitkárának beszámolója arról, hogyan töltötte egy irodai napját. A szervezet éppen ezt megelőzően vásárolt magának saját székházat, és költözött be oda. A főtitkár beszámolt arról, hogy a költözés utáni első napok egyikén felhívta egy ingatlanügynök, és elmondta, hogy vannak az épület iránt érdeklődő vevői, és meg szeretnék nézni azt. Bár a főtitkár teljesen valószínűtlennek tartotta, hogy a szervezet néhány nappal beköltözése után el kívánná adni az épületet, nem tudott ellenállni a kísértésnek, hogy megtudja, növekedett-e az épület értéke azóta, hogy megvásárolták, és egy-két értékes órát eltöltött azzal, hogy körbevezette az ingatlanügynököt. Így számolt be az eseményről: „nagyon jó tudni, hogy magasabb ajánlatot kaphatunk az épületért, mint amennyit költöttünk rá. Szerencsés véletlen, hogy az ajánlat akkor futott be, amikor a pénzügyi igazgató is az irodájában van. Mindenki egyetért abban, hogy az igazgatóság elégedett lesz, ha megtudja, hogy az épületet jóval többért el lehet majd adni, mint amennyibe belekerült. Majd meglátjuk, hogy alakul." A főtitkár szemében az új épület – minden büszkeség és öröm ellenére – még mindig megőrizte áru jellegét, ami felhasználható, és amelyhez nem köt a birtoklás vagy a használat teljes érzése. Ugyanez a nyilvánvaló érzés jellemzi az emberek megvásárolt gépkocsijukhoz fűződő viszonyát; az autó soha nem válik teljes mértékben olyan tárggyá, amelyhez kötődünk, hanem megőrzi áru jellegét, amelyet egy sikeres alku során elcserélhetünk. A gépkocsikat így egy-két év után eladják, jóval azelőtt, hogy használati értékük megszűnt vagy akár csak jelentősen csökkent volna.

Ez az elvonatkoztatás még olyan jelenségek esetében is megtalálható, amelyek nem piacon értékesített árucikkek, például egy árvízkatasztrófánál; az újságok szalagcímeiben az árvíz mint „millió dolláros katasztrófa" jelenik meg, és inkább az elvont mennyiségi elemet hangsúlyozza, mint az emberi szenvedés konkrét megjelenési formáit.

Az absztraháló és kvantifikáló beállítottság azonban messze meghaladja a tárgyak világát. Az embereket is mennyiségi csereérték megtestesüléseként tapasztaljuk meg. Amikor azt mondjuk valakiről, hogy „egymillió dollárt ér", akkor többé már nem emberi személy, hanem absztrakció, lényegét egyetlen adattal ki tudjuk fejezni. Ugyanezt a magatartást fejezi ki, amikor az újság a gyászjelentést ezzel a főcímmel jelenteti meg: „Meghalt a cipőgyáros". Valójában egy *ember* halt meg, akinek voltak bizonyos ember tulajdonságai, reményei, kétségei, felesége, gyerekei. Igaz, hogy cipőt gyártott, vagy inkább a tulajdonában volt és irányítása alatt állt egy gyár, ahol a munkások cipőket gyártó gépeken dolgoztak; ha azonban azt állítjuk, hogy „meghalt a cipőgyáros", akkor a gazdasági funkció elvont képletével fejeztük ki egy emberi élet gazdagságát és konkrétságát.

Ugyanezt az elvonatkoztató megközelítést tapasztalhatjuk azokban a kifejezésekben, mint hogy „Mr. Ford ennyi és ennyi autót gyártott", vagy hogy ez vagy az a tábornok „bevett egy erődítményt"; vagy ha valaki építtet magának egy házat, akkor ezt mondja: „építettem egy házat". Ha konkrétan akarunk fogalmazni, nem Mr. Ford gyártotta az autókat; ő irányította az autógyártást, amelyet munkások ezrei hajtottak végre. Nem a tábornok vette be az erődítményt; ő a főhadiszálláson üldögélt, és parancsokat osztogatott, melyeket katonái hajtottak végre. Nem az illető építette meg a házat; fizetett egy építésznek, aki elkészítette a terveket, és munkásoknak, akik felépítették a házat. Mindezzel nem csökkenteni szeretném az irányító és vezető funkciók jelentőségét, csak azt kívánom jelezni, hogy a jelenségek ilyen megtapasztalásával szem elől tévesztjük, hogy konkrétan mi történik, és olyan elvont nézet alakul ki, amely szerint valamely funkció, a tervkészítés, a parancskiadás vagy egy tevékenység finanszírozása azonossá válik a termelés, vagy adott esetben a harc vagy az építés teljes konkrét folyamatával.

Ugyanez az elvonatkoztatási folyamat megy végbe más területeken is. A *The New York Times* nemrégiben a következő címmel hozott le egy cikket: „BSc + PhD = 40 000 dollár." E kissé zavarba ejtő cím alatt arról lehetett olvasni, hogy statisztikai adatok szerint egy majdan doktori fokozatot szerző mérnök hallgató élete során 40 ezer dollárral többet fog keresni annál, aki csak BSc fokozatot szerez. Ez tényszerűségében érdekes társadalmi-gazda-

sági adat, és érdemes beszámolni róla. Itt azért hozom fel példának, mert az a mód, ahogy ezt a tényt a tudományos fokozat és bizonyos dollármennyiség közötti egyenletként fejezték ki, jelzi azt az elvonatkoztató és számszerűsítő gondolkodásmódot, amely szerint a tudás megélése bizonyos csereérték megtestesüléseként történik a személyek piacán. Ugyanerről van szó, amikor az egyik hírmagazinban egy politikai beszámoló azt írja, hogy Eisenhower kormánya úgy érzi, akkora a „bizalmi tőkéje", hogy néhány népszerűtlen intézkedést is megkockáztathat, mert „futja arra", hogy elveszítse ennek a bizalmi tőkének egy részét. Ebben az esetben ismét egy emberi tulajdonságot, a bizalmat fejezik ki elvont formában, mintha valamilyen pénzügyi befektetés lenne, amellyel piaci spekuláció keretében üzletelni lehet. Sheen püspök alább idézett, Krisztus születéséről írt cikke azt mutatja, hogy a kereskedelmi kategóriák milyen mélyen behatoltak még a vallásos gondolkodásba is. „Értelmünk azt mondja – írja a szerző –, hogy ha valóban Isten küldte azokat, akik [Isten fiának a szerepére] igényt tartanak, akkor az a legkevesebb, amit Isten saját képviselője igényének a támogatására megtehet, hogy előre bejelenti az érkezését. Végtére is az autógyártók is bejelentik, mikor számíthatunk egy új modell megjelenésére."[19] Billy Graham igehirdető még nyersebben fogalmaz: „Én árulom a világon a legfantasztikusabb terméket, miért ne reklámozhatnám úgy, mint a szappant?"[20]

Az absztrakció folyamatának azonban még mélyebbek a gyökerei, és egész más megnyilvánulási formái is vannak. Ezek a gyökerek egészen a modern kor kezdetéig nyúlnak vissza, odáig, amikor az élet folyamatának mindenféle *konkrét értelmezési kerete megszűnik.*

A kezdetleges társadalomban a „világ" egyenlő a törzzsel. A törzs áll a világegyetem középpontjában, azon kívül minden elmosódott, és semminek sincs önálló létezése. A középkor világában a világegyetem jelentősen kitágult; a földgolyót, a fölötte lévő eget és a csillagokat, ugyanakkor a Földet helyezték a középpontba, és az embert tartották a teremtés céljának. Mindennek megvolt a maga rögzített helye, éppúgy, ahogy a feudális társadalomban mindenkinek megvolt a rögzített pozíciója. A 15. és 16. századdal

[19] *Collier's Magazine,* 1953.
[20] *Time Magazine,* 1954. október 25.

új perspektívák nyíltak. A Föld elvesztette középponti helyét, és a Nap egyik bolygója lett belőle; új kontinenseket fedeztek fel, új tengeri átjárókra bukkantak; egyre inkább föllazult a statikus társadalmi berendezkedés; minden és mindenki mozgásban volt. A természet és a társadalom mégsem vesztette el konkrétságát és meghatározottságát egészen a 19. század végéig. Az ember természeti és társadalmi világa még irányítható volt, határozott körvonalai voltak. A tudományos gondolkodás fejlődésével, a technikai felfedezésekkel és a hagyományos kötelékek felbomlásával azonban ez a meghatározottság és konkrétság eltűnőfélben van. Akár új kozmológiai képünkre, akár az elméleti fizikára, akár a hangnem nélküli zenére vagy az absztrakt művészetre gondolunk, szertefoszlik értelmezési kereteink konkrétsága és meghatározottsága. Már nem állunk a világegyetem középpontjában, már nem mi vagyunk a teremtés célja, már nem vagyunk egy irányítható és felismerhető világ urai; porszem vagyunk, semmik, valahol az űrben – anélkül, hogy bármihez is konkrétan kötődnénk. Arról beszélünk, hogy egy harmadik világháború kitörése esetén emberek milliói halnának meg, hogy népességünk egyharmada vagy még több pusztulna el; dollármilliárdos felhalmozódó államadósságról beszélünk, több ezer fényévnyi bolygóközi távolságról, űrutazásról, mesterséges műholdakról. Több tízezren dolgoznak egy vállalatnál, több száz városban több százezren élnek.

Adatok és absztrakciók dimenziójában mozgunk; ezek messze túllépték már azokat a határokat, amelyek lehetővé tennének bármilyen konkrét tapasztalatot. Nem maradt az *emberi léptékhez* illeszkedő kezelhető, megfigyelhető értelmezési keret. Míg szemünk és fülünk csak emberileg kezelhető mértékben fogadja be a benyomásokat, a világról alkotott elképzelésünk éppen ezt a tulajdonságát vesztette el; az többé már nem felel meg az emberi léptéknek.

Ennek különösen modern pusztító eszközeink kifejlesztése miatt van jelentősége. A modern háborúban egy ember több százezer férfi, nő, gyerek pusztulását okozhatja. Megteheti ezt úgy, hogy megnyom egy gombot; lehet, hogy nem is tapasztalja meg tettének érzelmi hatását, mivel nem ismeri azokat az embereket, akiket megöl; majdnem olyan, mintha a gomb megnyomásának mozdulata és az ő haláluk nem is állnának egymással tényleges kapcsolatban. Ugyanez az ember valószínűleg arra is képtelen lenne, hogy

akár csak megüssön, nemhogy megöljön egy védekezésre képtelen személyt. Ez utóbbi esetben a konkrét helyzet olyan lelkiismereti reakciót vált ki benne, amely minden normális emberre egyaránt jellemző; az előző esetben azonban nincs ez a reakció, mert a cselekedet és tárgya elidegenedett a cselekvőtől, cselekvése már nem az *övé*, hanem, mondhatni, annak saját élete és felelőssége van.

A tudomány, az üzlet, a politika mind elvesztette az emberileg értelmezhető alapokat és arányokat. Számok és absztrakciók között élünk; mivel semmi sem konkrét, semmi sem valós. Minden lehetséges, tényszerűen és erkölcsileg is. A science fiction nem különbözik a tudományos ténytől, a rémálmok és az álmok a jövő év eseményeitől. Az ember minden olyan konkrét helyről kiszorult, ahonnan felügyelhetné és irányíthatná a saját és a társadalom életét. Egyre gyorsabban és gyorsabban hajtják azok az erők, amelyeket eredetileg ő maga teremtett. Ebben a nekivadult forgatagban gondolkodik, tervez, buzgón, absztrakciók közepette, miközben egyre távolabb kerül a tényleges élettől.

Elidegenedés

Az absztrakciós folyamat elemzése elvezet ahhoz a középponti kérdéshez, hogy milyen hatással van a kapitalizmus a személyiségre: ezzel pedig eljutunk az elidegenedés jelenségéhez.

Az elidegenedésen az a fajta megtapasztalás értendő, amelynek során az érintett idegenként éli meg saját magát. Mondhatjuk úgy, elidegenedett önmagától. Önmagát nem a világ középpontjaként, saját cselekedeteinek teremtőjeként tapasztalja meg – cselekedetei és azok következményei válnak az ő urává, ezeknek engedelmeskedik, és ezeket talán még imádja is. Az elidegenedett személy nincsen összhangban saját magával, és nincsen összhangban senki mással sem. Úgy tapasztalja meg önmagát és másokat, mint a dolgokat, vagyis érzékeivel és józan eszével, ugyanakkor anélkül, hogy produktív kapcsolatba kerülne önmagával és a külvilággal.

Az „elidegenedés" – *alienation* – kifejezés az angolban régebbi jelentése szerint az elmebeteg állapotot jelölte; a franciában az *aliéné* és a spanyol *alienado* szavak a pszichotikus, teljesen és abszolút mértékben elidegenedett személyre utaltak. (Az angol „alienist" szót még mindig használják az elmebetegeket ellátó orvosra.)

A 19. században az „elidegenedés" szót Hegel és Marx nem az elmebeteg állapotra, hanem az ember önmagától való elidegenedésének kevésbé végletes formájára alkalmazta. Bár az egyén képes arra, hogy gyakorlati ügyekben ésszerűen cselekedjen, mégis az egyik legsúlyosabb társadalmi defektust jelenti. Marx rendszerében az elidegenedés az embernek az az állapota, amelyben „az ember saját tette egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette".[21]

Az „elidegenedés" szó használata ebben az általános értelmében nem régi keletű, maga a fogalom sokkal régebbi; ugyanaz, amire az Ószövetség prófétái *bálványimádásként (idolatry)* utaltak. Segíti az „elidegenedés" jobb megértését, ha először tisztázzuk, mit is jelent a „bálványimádás".

Az egyistenhit prófétái elsősorban nem azért ítélték el a pogány vallásokat bálványimádóként, mert egy isten helyett többet imádtak. A monoteizmus és a politeizmus közötti alapvető különbség nem az istenek *számában* található, hanem az ember önmagától való elidegenedésének tényében. Az ember arra fordítja energiáját, művészi képességeit, hogy bálványt építsen, majd ezt a bálványt imádja, amely semmi más, mint saját emberi erőfeszítésének a lenyomata. Életereje egy „dologba" került át, és ezt a dolgot, amely bálvánnyá vált, nem saját produktív munkájának az eredményeként tapasztalja meg, hanem valami tőle elkülönültként, amely túlmutat rajta és ellene van, amelyet imád, és amelynek aláveti magát. Hóseás próféta (14,4) ezt mondja: „Asszíria nem segít meg minket, lóra sem ülünk többé. *Nem nevezzük többé Istenünknek kezünk csinálmányát.* Csak nálad talál irgalmat az árva." A bálványimádó ember saját keze munkája előtt borul le. *A bálvány saját életerőit képviseli elidegenedett formában.* Ezzel ellentétben az egyistenhit alapelve az, hogy az ember végtelen, hogy nincs benne olyan résztulajdonság, amelynek az egészben létezést lehetne tulajdonítani, meg lehetne személyesíteni. Az egyistenhit felfogása szerint Isten megismerhetetlen és meghatározhatatlan; Isten nem valamilyen „dolog". Ha Isten a saját képére teremtette az embert, akkor végtelen tulajdonságok hordozójaként formálta meg őt. A bálványimádás során az ember önmaga egyetlen résztulajdonsága kivetülésének veti alá magát, az előtt borul le.

[21] Karl Marx–Friedrich Engels művei: *A német ideológia.* Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1960, MEM, 3. kötet, 34. Lásd még Marx: *A tőke,* III. köt. MEM, 25.

Nem olyan középpontként tapasztalja meg önmagát, amelyből kisugároznak a szeretet és az értelem élő cselekedetei. Dologgá válik, ahogy embertársa is dologgá válik, és ahogy istenei is dologgá válnak. „A pogányok bálványai ezüstből és aranyból vannak, emberi kéz csinálmányai. / Van szájuk, de nem beszélnek, van szemük, de nem látnak, / van fülük, de nem hallanak, lehelet sincs szájukban. / Hozzájuk hasonlók lesznek készítőik, és mindazok, akik bennük bíznak." (Zsolt, 135,15-18).

A monoteista vallások maguk is jelentősen visszafejlődtek a bálványimádás szakaszába. Az ember Istenre vetíti ki szeretetre és értelemre irányuló képességeit, majd imádkozik hozzá, hogy adjon vissza neki valamennyit abból, amit ő, az ember, kivetített rá. A korai protestantizmusban és kálvinizmusban az volt az elvárt vallásos magatartás, hogy az ember köteles üresnek és elszegényedettnek éreznie magát, és bizalmát Isten kegyelmébe helyezi, vagyis abba a reménybe, hogy Isten visszaadja neki saját tulajdonságainak egy részét, amelyeket ő Istenbe helyezett.

Ebben az értelemben mindenfajta imádat, amelyet alávetettség kísér, az elidegenedés és a bálványimádás aktusa. Amit gyakran „szeretetnek" neveznek, semmi más, mint az elidegenedésnek ez a bálványimádó jelensége, azzal a különbséggel, hogy nem istent vagy egy bálványt, hanem egy másik személyt imádnak ezen a módon. Az ilyen fajta behódoló kapcsolatban a „szerető" személy minden szerelmét, erejét, gondolatát a másik személyre vetíti, és a szeretett személyt felsőbbrendű lényként tapasztalja meg, miközben a teljes alávetettségben és imádásban talál örömet. Ez nemcsak azt jelenti, hogy nem tudja saját valóságában emberi lényként megtapasztalni a szeretett személyt, de *önmagát* sem éli meg saját teljes valóságában, produktív emberi képességek hordozójaként. Éppúgy, mint a vallásos bálványimádásnál, saját gazdagságának teljességét a másik személyre vetítette, és ezt a gazdagságot immár nem a sajátjaként, hanem önmagától elkülönültként éli meg, amelyet másban helyezett letétbe, és amelylyel csak úgy kerülhet kapcsolatba, hogy aláveti magát a másik személynek, vagy teljesen felolvad benne. Ugyanezt figyelhetjük meg a politikai vezetőnek vagy az államnak való, imádattal teljes alávetettségben. A vezető és az állam voltaképpen a kormányozottak beleegyezésével az, ami. Ám bálványokká válnak, ha az egyén minden képességét rájuk vetíti, imádja őket abban a re-

ményben, hogy képességei egy részét az alávetettség és az odaadó tisztelet révén visszanyerheti.

Rousseau államelméletében éppúgy, mint a modern totalitárius rendszerekben, az egyéntől elvárják, hogy lemondjon saját jogairól, és azokat az államra vetítse ki mint egyetlen döntőbíróra. A fasizmusban és a sztálinizmusban a teljes mértékben elidegenedett egyén egy bálvány oltára előtt fejezi ki imádatát, és nincs különösebb jelentősége, hogy mi a neve ennek a bálványnak: állam, osztály, kollektíva vagy bármi egyéb.

Bálványimádásról vagy elidegenedésről beszélhetünk nem csupán az ember másokhoz, hanem önmagához fűződő kapcsolata tekintetében is, amikor irracionális szenvedélyeknek vagyunk kitéve. Az, akit főként hatalomvágya ösztönöz, már nem egy emberi lény gazdagságában és korlátlanságában tapasztalja meg önmagát, hanem a benne lakozó részleges törekvésnek rabszolgája, amely „megszállva" tartja őt. Azt, aki kizárólag a pénzt hajszolja szenvedélyesen, megszállva tartja a pénz utáni törekvés; a pénz az a bálvány, amelyet a saját magában lévő egyik elszigetelt erőnek, mégpedig pénzéhségének a kivetítéseként imád. Ebben az értelemben a neurotikus személy elidegenedett ember. Cselekedetei nem a sajátjai; miközben az az illúziója, hogy azt teszi, amit *ő maga* akar, saját énjétől elkülönült erők hajtják, amelyek a háta mögött működnek; saját maga számára éppúgy idegen, ahogy embertársa is idegen az ő számára. A másikat és saját magát nem olyannak tapasztalja meg, amilyen valójában, hanem eltorzítva a benne munkáló tudat alatti erőktől. Elmebeteg az, aki *abszolút módon, teljes mértékben elidegenedett*; tökéletesen elvesztette önmagát mint önmaga megtapasztalásának középpontját; elvesztette én-érzékét.

Mindezekben a jelenségekben – a bálványok imádásában, Isten bálványszerű imádásában, egy személy bálványszerű imádásában, egy politikai vezető vagy az állam imádásában, valamint externalizált irracionális szenvedélyek bálványszerű imádásában – az elidegenedés folyamata a közös: az a tény, hogy *az ember nem saját képességeinek és gazdagságának hordozójaként éli meg magát, hanem elszegényedett „dologként", amely olyan, saját magán kívüli erőktől függ, amelyekbe élő lényegét belevetítette.*

Ahogy a bálványimádással kapcsolatos fejtegetés megmutatja, az elidegenedés semmiképpen sem modern jelenség. Messze túllépne e könyv körén, ha megpróbálnám felvázolni az elidegenedés

történetét. Itt csak annyit jegyeznék meg, hogy úgy tűnik, az elidegenedés kultúráról kultúrára változik mindazon konkrét területeket illetően, amelyek elidegenedtek, mind pedig a folyamat súlyát és teljességét illetően.

A modern társadalmunkban megfigyelhető elidegenedés majdnem teljes. Áthatja az ember munkához, az általa fogyasztott dolgokhoz, az államhoz, embertársaihoz és önmagához fűződő viszonyát. Az ember olyan világot teremtett ember által létrehozott dolgokból, amilyen korábban soha nem létezett. Létrehozott egy bonyolult társadalmi gépezetet az általa felépített műszaki apparátus kiszolgálására. Műve mégis túlmutat rajta, és felette áll. Nem érzi magát teremtőnek, nem érzi magát a középpontban, hanem egy saját kezeivel épített Gólem szolgájának. Minél hatalmasabbak és gigantikusabbak az általa felszabadított erők, annál tehetetlenebbnek érzi magát emberi lényként. Saját, az általa teremtett és tőle elidegenedett dolgokban megtestesülő erőivel kerül szembe. Saját teremtménye tulajdonává válik, elveszítette a tulajdonjogot saját maga fölött. Aranyborjút épített, és ezt mondja: „Ez a te istened, Izráel, aki kihozott Egyiptom földjéről" (2Móz 32,4).

És mi történik a *munkással*? Ipari környezetünk egyik mélyen gondolkodó és alapos megfigyelője így fogalmaz:

„Az iparban az egyén gazdasági atommá válik, amely úgy táncol, ahogy az atomizált menedzsment fütyül. A helyed pontosan itt van, így kell ülnöd, a kezed *x* centimétert mozdulhat *y* irányban, és a mozdulat időtartama *z* perc legyen. A munka egyre repetitívebb és egyre inkább mentes bármilyen gondolattól, ahogy a tervezők, a mikromozdulatok meghatározói és a műszaki vezetők mindjobban megfosztják a munkát a szabad gondolkodás és mozdulatok jogától. Megtagadják az életet; elfojtódik az ellenőrzés iránti igény, a kreativitás, a kíváncsiság, a független gondolat; és az eredmény, az elkerülhetetlen eredmény a munkás részéről a menekülés vagy a harc, az apátia vagy a destruktivitás, a pszichés regresszió."[22]

A *menedzser* szerepe is el van idegenedve. Igaz, hogy ő irányítja az egész folyamatot, nem csak annak egy részét, de ő maga is elidegenedett a terméktől, annak konkrétságától és hasznától. Az a célja, hogy a mások által befektetett tőkét jövedelmezően dolgoztassa, bár a régebbi tulajdonos-vezérigazgató típussal összehasonlítva a modern cégvezetés számára sokkal kevésbé fontos a részvényes-

[22] J. J. Gillespie: *Free Expression in Industry.* London, The Pilot Press Ltd., 1948.

nek kifizetendő osztalék, mint a vállalat hatékony működése és terjeszkedése. Jellemző módon a munkaerővel és az értékesítéssel foglalkozó vezetőknek nagyobb a jelentőségük azoknál, akik a termelés műszaki területeiért felelnek.

Akár a munkásnak vagy mindenki másnak, a vezetőnek is személytelen óriásokkal van dolga: a konkurens óriásvállalattal; óriás nemzeti és világpiaccal; óriás fogyasztói tömeggel, akiket meg kell győzni, és akiket manipulálni kell; óriás szakszervezetekkel és óriási közigazgatással. Mindezeknek az óriásoknak megvan a maguk élete. Meghatározzák a vezető életét, és irányítják a munkások és az irodai dolgozók életét.

A menedzser problémája elvezet az elidegenedett kultúra egyik legjelentősebb problémájához, a *bürokratizálódáshoz*. Mind a nagyvállalkozásokat, mind az államigazgatást a bürokrácia működteti. A bürokraták a dolgok *és* az *emberek* igazgatására szakosodtak. Az igazgatandó apparátus nagysága és az ebből következő elvonatkoztatás miatt a bürokraták viszonya az emberekhez teljesen elidegenedett. Az igazgatás tárgyát képező emberek olyan tárgyak, amelyekhez a bürokraták sem nem szeretettel, sem nem gyűlölettel viszonyulnak, hanem teljesen személytelenül tekintenek rájuk. Egy vezető bürokratának szakmai tevékenysége során nem szabad, hogy érzései legyenek, úgy kezelnie az embereket, mintha számok vagy dolgok lennének. Mivel a szervezet hatalmas mérete és a végletes munkamegosztás megakadályozza, hogy bárki átlássa az egészet, mivel az ágazatban tevékenykedő egyének vagy csoportok között nincsen szerves, spontán együttműködés, szükség van a vezető-bürokratákra. Nélkülük rövid idő alatt összeomlana a vállalat, mivel senki sem ismeri a titkot, amelytől az működik. A bürokratákra éppen annyira szükség van, mint a vezetésük alatt elfogyasztott papírtonnákra. És mert ki-ki saját tehetetlenségérzetéből kiindulva érzi a bürokraták létfontosságú szerepét, szinte istennek kijáró tiszteletben részesítik őket. Mindenki úgy érzi, hogy ha a bürokraták nem lennének, minden összeomlana, és a végén éhen halnánk. Ahogy a középkor világában a nagyurak egy Isten szándékának megfelelő rend képviselői voltak, a modern kapitalizmusban a bürokratát aligha tisztelik kevésbé, hiszen nélkülözhetetlen az egész fennmaradásához.

Marx lényegre törően határozta meg a bürokratát: „A bürokrata számára a világ az ő kezelésének *puszta objektuma*." Érdemes

megjegyezni, hogy a bürokrácia szelleme nemcsak az üzleti életet és az államigazgatást uralja, de betört a szakszervezetekbe, valamint a nagy demokratikus szocialista pártokba is az Egyesült Királyságban, Németországban és Franciaországban. A bürokrata vezetők és elidegenedett szellemük Oroszországot is meghódították. Terror nélkül – bizonyos feltételek esetén – talán megélhetne Oroszország, ám a teljes bürokratizáltság rendszere, vagyis az elidegenedés nélkül nem tudna létezni.[23]

És milyen a vállalat *tulajdonosának*, a kapitalistának a beállítottsága? A kisvállalkozó, úgy tűnik, ugyanabban a helyzetben van, mint elődje száz évvel ezelőtt. Ő tulajdonolja és irányítja kis vállalkozását, átlátja a teljes kereskedelmi vagy ipari tevékenységet, és személyes kapcsolatban van munkatársaival. De mivel egy olyan világban él, amely minden egyéb gazdasági és társadalmi vonatkozásában elidegenedett, ráadásul állandóan a nagyobb versenytársak nyomása alatt áll, messze nem olyan szabad, mint nagyapja volt ugyanabban az üzemben.

A mai gazdaságban azonban egyre inkább a nagy konszernek világa számít. Peter F. Drucker tömören így fogalmazza ezt meg:

„Végül a nagy konszern – az a specifikus forma, amelybe a vállalkozás szabadságán alapuló gazdaságban a hatalmas üzleti érdekeltségek szerveződnek – lett a kereteket kijelölő, reprezentatív és meghatározó társadalmi-gazdasági intézmény. Ez szabja meg még annak a sarki szivarboltosnak a magatartását is, akinek soha egy darab részvénye sem volt, de még az ott dolgozó kifutófiúét is, aki soha be sem tette a lábát egy gyárba. Így határozza meg és önti formába társadalmunk jellegét a nagy üzleti érdekeltségek strukturális szerveződése, a tömegtermelést folytató gyár technológiája, és az, hogy a társadalmi hiedelmek és ígéretek milyen mértékben valósulnak meg a nagyvállalatokban."[24]

Hogy viszonyul hát a nagyvállalkozás tulajdonosa a „tulajdonához"? Szinte a teljes elidegenedés jellemzi beállítódását. Tulajdonosi joga egy darab papírból áll, amely a változó árfolyamnak megfelelő pénzmennyiséget képviseli; nem felelős a cégért,

[23] Willy Huhn érdekes cikket írt ebben a témában „Der Bolschewismus als Manager Ideologie" címen. *Funken* (Frankfurt) V, 1954, 8.; Vö. Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikája*. MEM, 1. kötet, 251.

[24] Vö. Peter F. Drucker: *Concept of the Corporation*. New York, The John Day Company, 1946, 8., 9.

nincs is vele konkrét kapcsolata. Ezt az elidegenedett viszonyt a legvilágosabban Berle és Means fejezte ki a részvényes vállalattal szembeni attitűdjének a leírásában:

„(1) A tulajdonos helyzete aktívból passzív szereplővé változott. A tényleges fizikai tulajdon helyett, amely fölött a tulajdonos irányítást gyakorolhatott, és amelyért felelős volt, most egy darab papírt tart a kezében, amely bizonyos jogokat és kötelezettségeket testesít meg a vállalattal szemben. A tulajdonosnak azonban nem nagyon van ellenőrzése a vállalat és a fizikai vagyon – a termelőeszközök – fölött, amelyekben érdekeltsége van. Ugyanakkor nem is felelős a vállalatért vagy annak fizikai vagyonáért. Gyakran mondják, hogy a lótulajdonos felelős a lováért: ha él, etetnie kell, ha elpusztult, el kell temetnie. Egy részvényhez nem fűződik ilyen kötelezettség. A tulajdonosnak gyakorlatilag nincs lehetősége, hogy saját cselekedeteivel befolyásolja a részvény által megtestesített vagyont.

(2) Azok a szellemi értékek, amelyek régebben a tulajdonhoz kötődtek, már elváltak attól. Az a fizikai vagyon, amelyet tulajdonosa képes volt alakítani, közvetlen örömet is okozhatott neki azon a jövedelmen felül, amelyet kézzelfoghatóbb formában hozott. Saját személyiségének kiterjedését képviselte. A vállalati forradalommal a tulajdonos ugyanúgy elvesztette ezt a tulajdonságot, ahogy a munkás az ipari forradalom alatt már korábban elvesztette azt.

(3) Az egyén vagyona teljes mértékben rajta és saját munkáján kívüli erőkön múlik, értékét egyrészt a vállalatot irányító egyének tevékenysége határozza meg – amely egyének fölött a tipikus tulajdonosnak nincs ellenőrzése –, másrészt pedig mások tevékenysége egy érzékeny és gyakran szeszélyes piacon. Az érték így a piacra jellemző kiszámíthatatlanságtól és manipulációktól függ. Ezen kívül függ azoktól a jelentős hangulati változásoktól, ahogy a társadalom saját közeljövőjét értékeli, ami tükröződik a szervezett piac általános értékszintjében is.

(4) Az egyén vagyonának értéke nem csak hogy állandóan ingadozik – ugyanez a legtöbb vagyonról elmondható –, hanem állandó újraértékelésnek van kitéve. Az egyén percről percre láthatja vagyona becsült értékének változását, ami jelentősen befolyásolhatja mind jövedelmének elköltését, mind pedig annak élvezetét.

(5) A szervezett piacok rendkívül likviddé tették az egyéni vagyont. Az egyéni tulajdonos egy pillanat alatt át tudja azt váltani más vagyonformába, és ha a piaci gépezet megfelelően működik, ezt úgy teheti meg, hogy nem éri komoly veszteség, amelyet kényszerű értékesítések miatt szenvedne el.

(6) A vagyon egyre kevésbé olyan formában jelenik meg, amelyet tulajdonosa közvetlenül tud alkalmazni. Ha a vagyon például föld formájában van, akkor azt a tulajdonos akkor is tudja használni, ha a föld értéke a piacon elhanyagolható. Az ilyen vagyon fizikai minősége lehetővé teszi, hogy tu-

lajdonosa számára szubjektív értéket képviseljen teljesen függetlenül attól, hogy mi éppen a piaci értéke. A vagyon újabb formája teljesen alkalmatlan erre a közvetlen használatra. Tulajdonosa csak a piacon való értékesítése révén juthat hozzá közvetlen hasznához. Ezért olyan mértékben a piachoz van láncolva, mint soha korábban.

(7) Végül a részvényestársadalomban az ipari vagyon 'tulajdonosa' már csak a tulajdon puszta szimbólumával rendelkezik, míg a hatalom, a felelősség és a tartalom, amelyek a múltban a tulajdon szerves részét képezték, egy különálló csoporthoz kerültek át, akik kézben tartják annak ellenőrzését."[25]

A részvényes elidegenedett magatartásának másik fontos jellemzője a cége feletti ellenőrzés. Jogilag a részvényesek ellenőrzik a társaságot, vagyis ők választják a cégvezetést úgy, ahogy a demokráciákban az emberek választják képviselőiket. Valójában azonban nagyon csekély ez az ellenőrzés, mivel annyira kicsi az egyes részvényes részesedése, hogy nem éri meg, hogy elmenjen az ülésekre, és azokon aktívan részt vegyen. Berle és Means az ellenőrzés öt fő típusát különböztetik meg: „(1) csaknem teljes részvénytulajdonosi ellenőrzés, (2) ellenőrzés többségi tulajdonon keresztül, (3) ellenőrzés jogi eszközön keresztül többségi tulajdon nélkül, (4) kisebbségi ellenőrzés és (5) menedzsment általi ellenőrzés".[26] Az ellenőrzés öt típusa közül az első kettő – amikor a részvénytőke teljes egészében vagy többségében egy kézben van – csak a kétszáz (vagyona szerint) legnagyobb vállalat 6%-ánál található meg (1930 körül), míg a többi 94% esetében az ellenőrzést vagy a cégvezetés gyakorolja, vagy a tulajdon kis részét bevonó valamilyen jogi eszköz, vagy pedig a részvényesek kisebbsége.[27] Berle és Means klasszikus munkája rendkívül érdekesen mutatja be, hogyan valósulhat meg ez a csoda erőszak, csalás vagy bármilyen törvénysértés nélkül.

A *fogyasztás* folyamata épp annyira elidegenedett, mint a termelés folyamata. Először is pénzért szerzünk meg dolgokat, amihez hozzászokunk, és természetesnek tartjuk azt. Valójában azonban ez a dolgok megszerzésének rendkívül különös módja. A pénz elvont formában képviseli a munkát és a fáradságot; nem szükségszerűen az *én* munkámat és az *én* fáradságomat, hiszen a pénzt megszerezhettem örökléssel, csalással, szerencsével vagy számos más módon.

[25] Vö. Berle–Means, i. m. 66–68.
[26] Uo. 70.
[27] Uo. 94. és 114–117.

Azonban még ha *saját* fáradozásommal jutottam is hozzá (egy pillanatra elfeledkezve arról, hogy *saját* erőfeszítésemmel nem biztos, hogy pénzhez jutok, ha nem veszek hozzá igénybe más embereket), valamilyen specifikus módon tettem rá szert, készségeimnek és képességeimnek megfelelő specifikus munkavégzéssel, míg elköltésekor a pénz a munka elvont formájává alakul át, és bármi másra elcserélhető. Ha van pénzem, nincs szükségem személyes erőfeszítésre vagy fáradozásra ahhoz, hogy valamit megszerezzek. Ha van pénzem, megszerezhetek egy gyönyörű festményt, bár talán semmit sem értek a művészethez; megvehetem a legjobb lemezjátszót, bár semmit sem tudok a zenéről; megvehetek egy könyvtárat, bár csak hivalkodni akarok vele. Vásárolhatok magamnak képzést, bár semmire sem használom azon kívül, hogy kedvezőbb színben tüntessen fel a társasági életben. Akár meg is semmisíthetem a megvásárolt festményt vagy könyvtárat, és a pénzveszteségen kívül nem ér kár. A pénz puszta birtoklása feljogosít arra, hogy szerezzek, és hogy szerzeményemmel azt tegyek, amit akarok. A szerzés *emberi* módja az lenne, hogy a megszerzett dologgal minőségileg arányos erőt fejtek ki. A kenyér és ruházat megszerzésének nem lenne más előfeltétele, mint hogy élek; a könyvek és festmények megszerzésének az az igyekezetem, hogy megértsem, és képes legyek használni azokat. Elemzésünk szempontjából nem az a fontos, hogyan lehetne a gyakorlatban alkalmazni egy ilyen elvet. Azt akarom itt megmutatni, hogy a dolgok megszerzésének módja semmilyen kapcsolatban nincs azzal, ahogy használjuk azokat.

Marx kiválóan írta le a pénz elidegenítő funkcióját a szerzés és a fogyasztás folyamatában:

„A pénz [...] éppannyira átváltoztatja a valóságos emberi és természetes lényegi erőket pusztán elvont képzetekké és ezért tökéletlenségekké, gyötrelmes agyrémekké, mint ahogy másrészt a valóságos tökéletlenségeket és agyrémeket, a valóban tehetetlen, az egyénnek csak a képzeletében egzisztáló lényegi erőit valóságos lényegi erőkké és képességekké változtatja át. [...] az erényt bűnné, a bűnt erénnyé, a szolgát úrrá, az urat szolgává, az ostobaságot értelemmé, az értelmet ostobasággá változtatja át. [...] Aki megveheti a bátorságot, az bátor, még ha gyáva is. [...] Ha az *embert* mint *embert* és viszonyát a világhoz mint emberi viszonyt előfeltételezed, akkor szeretetet csak szeretetért cserélhetsz ki, bizalmat csak bizalomért stb. Ha élvezni akarod a művészetet, akkor művészetileg képzett embernek kell lenned; ha befolyást akarsz gyakorolni más emberekre, akkor olyan embernek kell lenned, aki

más emberekre valóban indíttatólag és buzdítólag hat. Az emberhez – és a természethez – való viszonyaid mindegyike *valóságos egyéni* életed meghatározott, akaratod tárgyának megfelelő nyilvánulása kell hogy legyen. Ha szeretsz, anélkül, hogy viszontszerelmet váltanál ki, azaz ha szeretésed mint szeretés nem termeli ki a viszontszerelmet, ha szerelmes emberként való *életnyilvánítással* nem teszed magadat *szeretett emberré*, akkor szerelmed tehetetlen, szerelmed boldogtalanság."[28]

Vajon hogyan használjuk a dolgokat – félretéve a szerzés módját –, miután egyszer megszereztük azokat? Számos dolog esetében még csak nem is teszünk úgy, mintha használnánk azokat. Azért szerezzük meg őket, hogy *birtokunkban* legyenek. Elegendő számunkra a hasztalan tulajdonlás. A drága étkészlet vagy a kristályváza, amelyet soha nem használunk, nehogy eltörjön, az úri ház a számtalan kihasználatlan szobával, a fölösleges autók és szolgák éppúgy, ahogy a rémes csecsebecsék az alsóbb középosztály családjainál, mind példák a használat helyetti birtoklásban lelt örömre. Azonban ez az önmagáért való birtoklás inkább volt igaz a 19. századra; ma több örömünk van az olyan dolgokban, amelyeket használunk, mint amelyeket csak őrizgetünk. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy még a használatra szánt dolgok esetében is alapvető jelentősége van a presztízstényezőnek. Az autó, a hűtőszekrény, a televízió nemcsak gyakorlati használatra való, de növeli használójának tekintélyét, megemeli státusát.

Hogyan használjuk azokat a dolgokat, amelyeket megszerzünk? Kezdjük az evéssel és az ivással. Ízetlen és tápérték nélküli kenyeret eszünk, mert ez felel meg a vagyonnal és kifinomultsággal kapcsolatos elképzelésünknek, hiszen olyan fehér és „friss". Valójában egy fantáziaterméket „eszünk", és elvesztettük a kapcsolatot a valódi dologgal, amit megeszünk. Ízlelőbimbóink, testünk ki vannak zárva abból a fogyasztási aktusból, amely elsősorban pedig őket érinti. Márkákat iszunk. Egy üveg Coca-Colával annak a csinos fiúnak és lánynak a képét isszuk, akik a reklámban is iszszák, a reklámszlogent isszuk, az elterjedt amerikai szokást isszuk; legkevésbé azt isszuk, ami az ízlelőbimbóinknak megfelel. Mindez még rosszabb olyan dolgok fogyasztásánál, amelyek valósága főleg a reklámkampány által teremtett fikcióban áll, mint az „egészséges" szappan vagy fogkrém esetében.

[28] Karl Marx: *Gazdaságfilozófiai kéziratok 1844-ből*. MEM, 42. kötet, 134.

A végtelenségig sorolhatnám a példákat. De teljesen felesleges itt hosszasan elidőzni, hiszen mindenki legalább annyi példát tudna említeni, mint én. Csak a kérdéses elvet szeretném hangsúlyozni: a fogyasztás aktusának konkrétabb emberi cselekvésnek kellene lennie, amelyben érzékeink, testi igényeink, esztétikai ízlésünk vesznek részt – vagyis *mi* mint konkrét érzékelő, érző, ítéletet alkotó emberek. A fogyasztás aktusának értelmes, emberi, produktív élménynek kellene lennie. A mi kultúránkban ebből kevés maradt. Amikor fogyasztunk, alapvetően mesterségesen keltett fantáziákat elégítünk ki, és a fantázia megélése elidegenedett konkrét valós énünktől.

Az általunk fogyasztott dolgoktól való elidegenedésnek van még egy megemlítendő vonatkozása. Olyan dolgok vesznek körül bennünket, amelyek természetéről és eredetéről semmit sem tudunk. A telefon, a rádió, a lemezjátszó és minden más bonyolult gép majdnem olyan titokzatos számunkra, mint amilyen egy kezdetleges kultúrából idecsöppent ember számára lenne; tudjuk, hogyan kell használni őket, vagyis tudjuk, melyik gombot kell megnyomni, de nem tudjuk, milyen elv alapján működnek, kivéve néhány rendkívül homályos emléket néhai iskolai tanulmányainkból. És azok a dolgok is szinte ugyanilyen idegenek a számunkra, amelyek pedig nem ennyire bonyolult tudományos elveken nyugszanak. Nem tudjuk, hogyan készül a kenyér, hogyan szövik a ruhát, hogyan gyártják az asztalt, hogyan állítják elő az üveget. Úgy fogyasztunk, ahogy termelünk, vagyis anélkül, hogy bármilyen konkrét kötődésünk lenne a tárgyakhoz, amelyekkel kapcsolatba kerülünk: a dolgok világában élünk, és egyetlen kapcsolatunk velük az, hogy tudjuk, hogyan kell kezelni vagy elfogyasztani azokat.

Az, ahogy fogyasztunk, kényszerűen eredményezi azt, hogy soha nem vagyunk elégedettek, mivel nem a valós konkrét személyünk fogyaszt el egy valós vagy konkrét dolgot. Ezért egyre nagyobb szükségünk lesz még több dologra, még több fogyasztásra. Igaz, hogy amíg a népesség életszínvonala a méltó megélhetés szintje alatt marad, addig természetes a nagyobb fogyasztási igény. Az is igaz, hogy jogos szükséglet a nagyobb fogyasztás, ahogy az ember kulturálisan továbbfejlődik, és finomodnak igényei a jobb ételre, a művészi élvezetet szolgáló tárgyakra, könyvekre stb. De a mi fogyasztásvágyunk már minden kapcsolatot elvesztett az ember valós igényeivel. Valaha úgy hitték, a több és jobb dolgok fogyasztása azt a célt szolgálja, hogy boldogabb, elégedettebb életet

biztosítson az embernek. A fogyasztás cél volt, a boldogság elérésének az eszköze. Mára öncélúvá vált. A szükségletek állandó növekedése arra kényszerít bennünket, hogy egyre többet dolgozzunk értük, függővé tesz bennünket ezektől a szükségletektől, valamint azoktól az emberektől és intézményektől, amelyek segítségével kielégíthetjük azokat.

„Minden ember arra spekulál, hogy a másiknak új szükségletet teremtsen, hogy ezáltal őt új áldozatra kényszerítse, új függőségbe helyezze, és az élvezet és ezzel a gazdasági tönkremenés új mezőire csábítsa. [...] A tárgyak tömegével ennélfogva nő azoknak az idegen lényegeknek a birodalma, amelyeknek igájában van az ember."[29]

A mai embert elkápráztatja a lehetőség, hogy több, jobb és főként új dolgokat vásárolhat. A vásárlás és fogyasztás aktusa kényszeres, irracionális céllá vált, mivel önmagáért való cél, amelynek kevés köze van a megvásárolt és elfogyasztott dolgok használatához és a bennük talált örömhöz. Mindenkinek az az álma, hogy megvásárolja a legújabb szerkentyűt, mindenből a legújabb modellt, ami csak kapható a piacon, és másodlagos a használatból nyerhető valós élvezet. A modern ember, ha világosan ki merné mondani, hogyan képzeli el a mennyországot, a világ legnagyobb áruházának képét festené le, amely tele van újdonságokkal, neki pedig rengeteg pénze van, hogy megvegye azokat. Tátott szájjal sétálna körbe ebben az áru-mennyországban, feltéve, hogy mindig legyen több és újabb dolog, amelyet megvehet, és talán hogy mások egy kicsivel kevesebbet engedhessenek meg maguknak.

Jelzésértékű, hogy gyökeresen megváltozott a középosztály egyik régebbi jellemzője, a kötődés a vagyontárgyakhoz és a tulajdonhoz. A régebbi beállítódás szerint létezett egyfajta szeretetteljes kötődés az ember és vagyontárgya között, amely hozzánőtt és amelyre büszke volt. Gondosan ápolta, és fájdalmas volt, amikor végül meg kellett tőle válnia, mert már használhatatlanná vált. A birtoklásnak ez a fajtája ma már nem nagyon létezik. Az ember a megvásárolt dologban annak újdonságát szereti, és kész elárulni, amint megjelenik valami még újabb.

Fogalmazzuk meg ugyanezt a változást karakterológiai fogalmakkal. Emlékeztetek a *felhalmozó* orientáció jellemzőire, amely a

[29] Uo. 116.

19. században uralkodó szerepet játszott. A 20. század közepére a felhalmozó orientáció a *befogadó* orientációnak adta át a helyét, amelynek célja befogadni, „felszippantani", folyton valami újat kapni, mintha állandóan nyitott szájjal élnénk. E receptív irányultság kéz a kézben jár a marketingorientációval, ahogy a 19. században a felhalmozás keveredett a kizsákmányoló orientációval.

Az elidegenedett viszony a fogyasztáshoz nemcsak az áruk megszerezésére és elfogyasztására vonatkozik, hanem ezen messze túlmenően azt is meghatározza, hogyan töltjük el a szabadidőnket. De mire is számíthatnánk? Ha az ember úgy dolgozik, hogy nincsen valódi köze ahhoz, amit csinál, ha elvont és elidegenedett módon vásárolja és fogyasztja az árut, hogyan használhatná fel aktív és értelmes módon szabadidejét? Mindig passzív és elidegenedett fogyasztó marad. Ugyanolyan elidegenedett és elvont módon „fogyasztja" a sportesemányeket, a filmeket, az újságokat és magazinokat, a könyveket, az előadásokat, a tájakat, a társasági összejöveteleket, a megvásárolt árukat. Nem vesz részt aktívan ezekben, de mindent „be akar zsebelni", ami csak létezik, annyi élvezetet, kultúrát és miegyebet, amennyit csak lehetséges. Valójában nem élvezi „szabadon" a „szabadidejét": szabadidő-fogyasztását ugyanúgy az ipar határozza meg, mint azt, hogy milyen árut vásárol; ízlését manipulálják, azt akarja megnézni és meghallgatni, aminek a megnézésére és meghallgatására kondicionálták. A szórakoztatás éppen olyan iparág, mint bármelyik másik, a vevővel éppen úgy vetetik meg a szórakozást, mint a ruhát vagy a cipőt. A szórakozás értékét annak piaci sikere határozza meg, nem pedig olyasmi, amit emberi mércével lehetne mérni.

Minden produktív és spontán tevékenység során – ha olvasok, egy tájat csodálok, barátokkal beszélgetek stb. – valami történik bennem. Az élmény után már nem ugyanaz vagyok, mint aki előtte voltam. Az élvezet elidegenedett formájában semmi sem történik bennem; elfogyasztottam ezt vagy azt, de bennem semmi sem változott, pusztán emlék marad az, amit csináltam. Az élvezet ilyen jellegű fogyasztásának a legszembeötlőbb példája az egyik legfontosabb szabadidős tevékenységgé vált fotózás. A Kodak szlogenje – „Ön megnyomja a gombot, a többit mi elintézzük" –, ami 1889 óta oly sokat tett azért, hogy az egész világon népszerűvé váljon a fényképezés, jól szimbolizálja ezt. Ez az egyik legkorábbi példája annak, amikor egy gomb lenyomásával járó hatalomérzésre épített-

tek: semmit sem kell tennünk, semmit sem kell tudnunk, mindent megtesznek helyettünk, elég, ha megnyomjuk a gombot. És valóban, ezek a pillanatfelvételek az elidegenedett vizuális észlelés, a puszta fogyasztás egyik legjellemzőbb kifejeződései. A fényképező „turista" rendkívül találó szimbóluma a világhoz fűződő elidegenedett kapcsolatnak. Azzal, hogy állandóan fényképeket készít, *ő maga* valójában semmit sem lát, csakis a fényképezőgépen keresztül. A fényképezőgép lát helyette, így az „üdülés" eredménye egy halom fénykép, amelyek olyan élményt helyettesítenek, amelyet megélhetett volna, de nem tette.

A modern ember nemcsak saját munkájától idegenedett el, és az általa fogyasztott dolgoktól és élvezetektől, hanem azoktól a *társadalmi erőktől* is, amelyek társadalmunkat és minden abban élő ember életét meghatározzák.

A bennünket irányító erőkkel szembeni tehetetlenségünk még élesebben megmutatkozik azokban a társadalmi katasztrófákban – gazdasági válságokban és háborúkban –, amelyeket bár minden egyes alkalommal sajnálatos véletlennek ítélnek, eddig még mindig elkerülhetetlenül bekövetkeztek. Ezek a társadalmi jelenségek úgy tűnnek elő, mintha valami természeti katasztrófáról lenne szó, pedig a valóságban, ha szándéktalanul és öntudatlanul is, de ember által előidézett események.

A társadalmi erőknek ez a névtelensége a kapitalista termelési forma struktúrájának lényegi jegye. A legtöbb más társadalmi formával ellentétben, ahol a társadalmi törvényszerűségek nyilvánvalók és a politikai hatalomra vagy a hagyományra épültek, a kapitalizmusban nincsenek ilyen nyilvánvaló törvények. Arra az alapelvre épül, hogy a közösségnek a legjobb az lesz, ha a piacon mindenki a saját előnyét keresi, és ennek az eredménye rend, nem pedig anarchia lesz. Léteznek természetesen a piacot irányító gazdasági törvények, ezek azonban láthatatlanok a saját érdekeivel elfoglalt egyén számára. Úgy próbáljuk meg kitalálni ezeket a piaci törvényeket, mint ahogy egy genfi kálvinista próbálta megtippelni, hogy Isten vajon kiszemelte-e őt az üdvözülésre, vagy sem. Ám a piac törvényei is olyanok, mint Isten akarata: kívül esnek saját akaratunkon és befolyásunkon.

A kapitalizmus fejlődése messzemenően bebizonyította, hogy működik ez az elv; és valóban kész csoda, hogy az elkülönült gazdasági egységek ellentmondásos együttműködése virágzó és fo-

lyamatosan terjeszkedő társadalmakat eredményezett. Való igaz, hogy a kapitalista termelési mód elősegíti a politikai szabadságot, míg mindenféle központilag tervezett társadalmi rend esetén ott a veszély, hogy politikai parancsuralomhoz, majd végül diktatúrához vezet. Bár nem ez a megfelelő hely annak megvitatásához, hogy van-e más lehetőségünk, mint választani a „vállalkozás szabadsága" vagy a politikai parancsuralom között, ebben az összefüggésben ki kell mondani: maga az a tény, hogy olyan törvények irányítanak bennünket, amelyekre nincsen befolyásunk, és amelyeket nem is kívánunk befolyásolni – nos, ez az elidegenedés egyik legszembetűnőbb megnyilvánulása. *Mi* teremtettük meg gazdasági és társadalmi berendezkedésünket, ugyanakkor szándékosan és lelkesen elhárítjuk magunktól a felelősséget, és reménykedve vagy aggodalommal telve várjuk, hogy „mit hoz a jövő". Saját cselekvéseink a bennünket irányító törvényekben testesülnek meg, ám ezek a törvények magasan felettünk állnak, mi pedig azok rabszolgái vagyunk. A hatalmas állam és az óriási gazdasági rendszer már nem áll az ember ellenőrzése alatt. Kiszabadultak az irányításunk alól, a vezetők pedig olyanok, mint a megvadult ló lovasa, aki büszke arra, hogy még mindig a nyeregben van, bár az állat felett már rég elvesztette az irányítást.

Milyen kapcsolatban van a modern ember *embertársaival*? Mint két absztrakció, mint két eleven embergép, akik egymást használják. A munkáltató használja az alkalmazottakat; a kereskedő használja a vevőit. Mindenki áru mindenki más számára, akit mindig bizonyos kedvességgel kell kezelni, hiszen ha most éppen nem is hasznos a számunkra, később még az lehet. Napjainkban nem sok szeretetet vagy gyűlöletet találunk az emberi kapcsolatokban. Inkább valamiféle felszínes kedvességet és a felületesnél valamivel több tisztességet, de a felszín mögött távolságtartásba és közömbösségbe ütközünk. Jócskán tapasztalhatunk valamiféle kimondatlan, de tapintható bizalmatlanságot is. Amikor valaki azt mondja a másiknak: „Beszélj csak John Smith-szel; rendes ember", kihallani ebből az általános bizalmatlansággal szembeni megnyugtatást. Ez még a szerelemnél és a férfiak és nők közötti kapcsolatnál is megfigyelhető. A nagy szexuális emancipáció, amely az első világháború után bekövetkezett, kétségbeesett kísérlet volt arra, hogy a szerelem mélyebb érzését a szexuális gyönyörrel helyettesítse. Amikor ez csalódásnak bizonyult, a nemek közötti erotikus ellentétet a lehető leg-

kisebbre csökkentették, és baráti partnerkapcsolat váltotta fel azt, olyan érdekszövetség, ahol mindenki egyesíti erőit, hogy a mindennapi küzdelem során jobban helyt tudjon állni, és könnyítsen az elszigeteltség és a magányosság mindnyájunkat sújtó érzésén.

Az ember és ember közötti elidegenedés eredményeképpen nincsenek meg többé azok az általános emberi és társadalmi kötelékek, amelyek mind léteznek a középkori és a legtöbb más prekapitalista társadalomban.[30] A modern társadalom „atomokból" áll (ha e szót a görög individuumnak megfelelő értelmében használjuk), egymástól idegen egységekből, amelyeket mégis összetart önös érdekük és az, hogy egymásból hasznot kell húzniuk. Ugyanakkor az ember társas lény, akinek alapvető szükséglete, hogy másokkal osztozzon, hogy másokon segítsen, hogy egy csoport tagjának érezze magát. Mi lett az embernek ezekkel a szociális törekvéseivel? Ezek a *nyilvánosság* speciális szférájában nyilvánulnak meg, amely szigorúan elkülönül a magántértől. Az érintkezést embertársainkkal az egotizmus elve vezérli: „mindenki magáért, Isten mindnyájunkért", ami vérlázító ellentmondásban van a keresztény tanítással. Az egyént önző érdeke mozgatja, nem pedig az embertársai iránt érzett szolidaritás és szeretet. Ezek az utóbbi érzések másodlagosan megjelenhetnek a jótékonyság vagy kedvesség magánjellegű tetteiben, de nem részei társadalmi kapcsolataink alapvető struktúrájának. „Állampolgárként" élt társadalmi életünk szférája elkülönül magánéletünk szférájától. Előbbiben társadalmi létünk megtestesülése az állam: állampolgári minőségünkben elvárják tőlünk, hogy bizonyítékát adjuk társadalmi kötelesség- és felelősségérzetünknek, és többnyire így is teszünk. Adót fizetünk, szavazunk, betartjuk a törvényeket, és háború esetén önként feláldozzuk életünket. Hozhatnánk-e világosabb példát a magán- és a közösségi lét elkülönültségére annál, mint hogy ugyanaz az ember, akinek eszébe sem jutna, hogy száz dollárt adjon egy idegen szükségleteinek az enyhítésére, háborúban habozás nélkül kockáztatná az életét ugyanezen idegen életének megmentéséért, ha katonaként történetesen mindketten ugyanazt az egyenruhát viselik? Az egyenruha társas természetünk megtestesülése, a civil ruházat pedig egotista természetünké.

[30] Lásd a *Gemeinschaft* és a *Gesellschaft* fogalmak használatát Tönniesnél. Vö. Ferdinand Tönnies: *Közösség és társadalom* (1887). Budapest, Gondolat, 1983.

Ezt a tételt érdekesen szemlélteti S. A. Stouffler legújabb munkája.[31] Azt a kérdést tették fel az amerikai népesség reprezentatív mintájának, hogy „milyen jellegű kérdések aggasztják a legjobban". Erre a túlnyomó többség személyes, gazdasági, egészségügyi és egyéb gondokat említett; csak 8 százalékuk aggódott olyan, a világot érintő problémák miatt, mint a háború, és csak 1 százalékuk a kommunizmus veszélye vagy a civil szabadságjogokkal szembeni fenyegetés miatt. Másrészt a megkérdezettek csaknem fele úgy vélte, hogy a kommunizmus komoly veszély, és hogy két éven belül valószínűleg háború lesz. Ezeket a társadalmi gondokat azonban nem érezték őket személyesen érintő valóságnak, ezért aggodalmat nem is keltettek bennük, bár intoleranciát annál inkább. Az is érdekes, hogy annak ellenére, hogy majdnem a teljes népesség hisz Istenben, mintha alig lenne valaki, aki saját lelke, üdvözülése, spirituális fejlődése miatt aggódna. Isten éppen annyira elidegenedett, mint az egész világ. Aggodalomra életünk elkülönült magánszférája ad okot, nem pedig a bennünket embertársainkhoz kötő társadalmi, egyetemes szférája.

A közösség és a politikai állam különválasztásának eredménye, hogy minden szociális érzést az államra vetítünk ki, amelyből bálvány lett, magasan az ember felett álló hatalom. Az ember úgy veti alá magát az államnak, mint saját szociális érzései megtestesülésének, amelyet saját elidegenedett erőiként imád; magánéletében, egyénként pedig szenved az elszigeteltségtől és egyedülléttől, amelyek elkülönültségének szükségszerű következményei. Az állam istenítése csak akkor szűnhet meg, ha az ember újra magába fogadja a szociális erőket, és olyan közösséget épít fel, amelyben szociális érzései nem egyéni létezésének *kiegészítő* funkciói, hanem egyéni és társadalmi létezése egy és ugyanaz.

Milyen kapcsolatban áll az ember önmagával? Ezt a kapcsolatot másutt „marketingorientációként" írtam le.[32] A marketingorientáció

[31] S. A. Stouffler: *Communism, Conformity and Civil Liberties.* New York, Doubleday & Co. Inc., Garden City, 1955.

[32] Vö. a marketingorientációról szóló leírásomat az *Önmagáért való ember*ben, 65. skk. Az elidegenedés fogalma nem ugyanaz, mint a befogadó, kihasználó, felhalmozó és produktív karakterorientációk valamelyike. Az elidegenedés mindegyik nem produktív orientációban megtalálható, de különösen közel áll a marketingorientációhoz. Ugyanilyen mértékben szintén kapcsolódik Riesman „kívülről irányított" személyiségéhez, amely bár „a marketingorientáción alapul",

esetében az ember olyan dologként éli meg magát, amely hasznosan alkalmazható a piacon. Nem aktív cselekvőként *(active agent)*, emberi képességek hordozójaként tapasztalja meg magát. Ő maga el van idegenedve ezektől a képességektől. Célja az, hogy sikeresen eladja magát a piacon. Önérzékelése nem mint szerető és gondolkodó egyén által végzett tevékenységéből fakad, hanem társadalmi-gazdasági szerepéből. Ha a dolgok beszélni tudnának, az írógép arra a kérdésre, hogy „Ki vagy te?" azt válaszolná, hogy „írógép vagyok", a gépkocsi pedig azt, „gépkocsi vagyok", vagy konkrétabban „Ford vagyok" vagy „Buick" vagy „Cadillac". Ha megkérdezünk egy embert, hogy „Ki vagy te?", akkor azt válaszolja: „gyáros vagyok", vagy „hivatalnok vagyok", vagy „orvos vagyok" – vagy azt, hogy „házasember vagyok", „két gyerek apja vagyok", és válaszának nagyrészt annyi értelme van, mint egy beszélő *tárgy* válaszának. Ő így éli meg magát, nem emberként a maga szeretetével, félelmeivel, meggyőződéseivel, kételyeivel, hanem elvonatkoztatásként, amely elidegenedett valódi természetétől, és amely meghatározott feladatot tölt be a társadalmi rendszerben. Az ember önértékelése sikerétől függ: hogy kedvezően el tudja-e magát adni, hogy többet ki tud-e hozni magából, mint pályája kezdetén, röviden hogy ő maga „sikerre vitte"-e. Teste, szelleme és lelke a tőkéje, életcélja pedig az, hogy ezt kedvezően befektesse, hogy profitot termeljen önmagából. Az olyan emberi tulajdonságok, mint a barátság, az udvariasság, a kedvesség áruvá válnak, a „személyiség-portfólió" eszközeivé, amelyek magasabb ár elérését teszik lehetővé a személyek piacán. Ha az egyén kudarcot vall önmaga jövedelmező befektetésében, akkor úgy érzi, hogy *ő maga* a kudarc; ha sikeres, az az ő sikere. Természetes, hogy saját értékének érzékelése mindig önmagán kívüli tényezőktől függ, a piac szeszélyes ítéletétől, ez dönt az ő értékéről ugyanúgy, ahogy az áruk értékéről is. Mint minden olyan terméknek, amely nem értékesíthető jól a piacon, nulla a csereértéke még akkor is, ha használati értéke esetleg jelentős.

A vevőt kereső elidegenedett személyiség méltóságérzetének jó része, ami pedig még a legkezdetlegesebb kultúrákban is az ember fontos jellemzője, jelentősen sérül. Ez az ember kényszerűen elveszti szinte teljes én-érzékét, azt az érzetét, hogy saját magát egyedi és

---

lényeges pontjaiban más koncepciót képvisel. Vö. David Riesman: *A magányos tömeg* (ford. Szelényi Iván). Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1983, 18.

megismételhetetlen lénynek tartsa. Az önérzékelés gyökere, hogy saját magamat *saját* tapasztalataim, *saját* gondolataim, *saját* érzéseim, *saját* döntésem, *saját* ítéletem, *saját* cselekvésem alanyaként élem meg. Az önérzékelés feltételezi, hogy tapasztalatom valóban a sajátom legyen, ne pedig tőlem elidegenedett élmény. A *dolgoknak* nincsen énjük, és a dolgokká váló embereknek sem lehet énjük.

A modern embernek ezt az én-vesztését az egyik legtehetségesebb és legeredetibb kortárs pszichiáter, H. S. Sullivan természetes jelenségnek tartotta. Szerinte azok a pszichológusok, akik hozzám hasonlóan patológiás jelenségnek tartják az önérzékelés hiányát, „érzéki csalódás" áldozatai. Szerinte az én nem más, mint egyike sok szerepünknek, amelyeket másokkal szemben eljátszunk, és amelyek feladata, hogy elfogadást nyerjünk, és elkerüljük az el nem fogadás által okozott szorongást. Ez az én-fogalom figyelemre méltón gyors leáldozását mutatja a 19. század óta, amikor Ibsen a *Peer Gynt*ben az én-vesztést a modern emberről alkotott kritikájának egyik fő gondolatává tette. Peer Gyntöt olyan emberként írja le, aki az anyagi nyereséget hajtva végül felfedezi, hogy elvesztette saját énjét, hogy olyan, mint a hagyma, héj alatt héj van, de nincsen magja. Ibsen azt az ürességtől való rettenetet, amely Peer Gyntöt e felfedezésekor megragadja, olyan pánikként mutatja be, amelynek hatására inkább szeretne a pokolban magához térni, mint visszakerülni az üresség „öntőkanalába". Valóban, az én-vesztéssel elvész az önazonosság megtapasztalása – és amikor ez bekövetkezik, az ember megőrülhetne, ha nem mentené meg magát azzal, hogy *másodlagos* ön-tudatot alakít ki, mégpedig úgy, hogy olyan emberként tapasztalja meg magát, akit elfogadnak, értékesnek, sikeresnek, hasznosnak tartanak; röviden, olyan piacképes áruként, amely *ő*, mivel a többiek ilyen, nem egyedi személyiséget, hanem az egyik aktuális trendbe illeszkedő valamit látnak benne.

Nem érthetjük meg teljesen az elidegenedés lényegét, ha nem vesszük figyelembe a modern élet egyik sajátos velejáróját: a *rutinszerűvé válást* és az *emberi lét alapvető problémáinak kiszorítását a tudatból*. Ezzel az élet egyik egyetemes problémájával kerültünk szembe. Az embernek meg kell keresnie a mindennapi kenyerét, és ez a feladat többé-kevésbé mindig igénybe veszi. Foglalkoznia kell a mindennapi élet számos idő- és energiarabló feladatával, és ez nem sikerülhet bizonyos rutinok nélkül, amelyeknek végül foglyává válik. Kialakít egyfajta társadalmi rendet, konvenciókat, szokásokat

és elképzeléseket, amelyek segítenek neki elvégezni a szükséges tennivalókat, és biztosítani, hogy embertársaival minimális súrlódással éljen együtt. Minden társadalomra jellemző, hogy kiépít egy ember által teremtett, mesterséges világot, amelyet az ember környezetéül szolgáló természetes világ fölé helyez. Az ember azonban csak akkor valósíthatja meg önmagát, ha kapcsolatban marad léte alapvető tényeivel, ha meg tudja tapasztalni mind a szeretet és a szolidaritás felemelő érzését, mind pedig magányának és léte szétaprózottságának tragikumát. Ha a rutin és az élet mesterséges velejárói teljesen behálózták, ha semmit sem lát, csak a világ ember alkotta köznapi képét, elveszíti a kapcsolatot és az uralmat önmaga és a világ felett. Minden kultúrában fellelhető a konfliktus a rutinszerűség és a lét alapvető valóságához való visszatérés között. A művészetnek és a vallásnak éppen az az egyik feladata, hogy segítsen ebben a kísérletben – bár idővel maga a vallás is a rutin új formájává vált.

Még az emberi történelem legkezdetlegesebb szakaszában is találunk kísérletet arra, hogy az ember művészi alkotáson keresztül próbál kapcsolatba kerülni a valóság lényegével. Az ősember nem elégszik meg eszközeinek és fegyvereinek gyakorlati használatával, hanem túlmutatva használati szerepükön, igyekszik szépíteni, feldíszíteni azokat. A művészet mellett a legjelentőségteljesebb közvetítő ahhoz, hogy az ember áttörjön a felszíni rutinon, és kapcsolatot teremtsen az élet végső igazságaival, az, amit általános kifejezéssel élve „rituálénak" nevezhetünk. A rituálé szót tág értelemben használom, ahogy például a görög dráma előadásakor is megjelenik, nem pedig csak a szertartás szűkebb, vallásos értelmében. Mi volt a görög dráma funkciója? Az emberi lét alapvető problémáit dramatizált művészi formában adták elő, és a részvétel a drámai előadásban a nézőt – nem a modern értelemben, fogyasztóként értett nézőt – kiragadta a napi rutin világából, és segített neki kapcsolatot teremteni önmagával mint emberi lénnyel, léte gyökereivel. Lábával megérintette a földet, e folyamat révén erőt nyert, és ez visszatérítette önmagához. Akár a görög drámára, a középkori misztériumjátékra, az indiánok táncára, a hindu, zsidó vagy keresztény vallási rítusokra gondolunk, az emberi lét alapvető problémáinak dramatizálásával van dolgunk, ahol ugyanazokat a problémákat *játsszák végig*, amelyeket a filozófia és a teológia *végiggondol*.

Mi maradt az élet ilyen típusú dramatizálásából a modern kultúrában? Szinte semmi. Az ember alig-alig lép ki az ember alkotta szokások és dolgok világából, és alig tör keresztül a rutin felszínén, eltekintve attól a néhány groteszk kísérlettől, amikor szertartások iránti szükségletét a különböző páholyokban és szövetségekben gyakorolt módon próbálja kielégíteni. Egyedül az a jelenség közelíti meg a rituálé jelentését, amikor valaki nézőként versenysportok részesévé válik; itt legalább az emberi lét egyik alapvető problémája van terítéken, vagyis az emberek közötti harc, és a győzelem vagy vereség másokon keresztül megélt élménye. De micsoda primitív és korlátozott módja ez az emberi létnek, amely egy részterületre csökkenti az emberi élet egész gazdagságát!

Ha egy nagyvárosban tűz üt ki, vagy autók ütköznek össze, csapatostól verődnek össze az emberek, és bámulják. Emberek milliói izgulnak naponta a bűnügyi beszámolókon és a krimiken. Vallásosan járnak moziba olyan filmekre, amelyeknek két középponti témája van, a bűn és a szenvedély. Ez az érdeklődés és izgalom nem pusztán a rossz ízlés és a szenzációhajhászás kifejeződése, hanem az emberi lét alapvető jelenségeinek a dramatizálása iránti mélységes vágy. Ilyenek az élet és a halál, a bűn és a bűnhődés, az ember és a természet közötti harc. Míg azonban a görög dráma ezekkel a problémákkal magas művészi és metafizikai szinten foglalkozott, a mi modern „drámáink" és „szertartásaink" kezdetlegesek, és nem keltenek semmiféle katartikus hatást. A versenysport, a bűn és szenvedély bűvölete azt mutatja, hogy szükség van a rutin alkotta felszín áttörésére, ám az a mód, ahogy ez történik, végtelen szegénységről árulkodik.

A marketingorientáció szorosan összefügg azzal a ténnyel, hogy a *csere szükséglete* a modern ember egyik legfőbb törekvésévé vált. Természetesen igaz, hogy még a munkamegosztás legelemibb formáján alapuló kezdetleges gazdaságban is cserélnek árut egymással az emberek a törzsön belül vagy a szomszédos törzsekkel: a szövetet előállító ember elcseréli azt gabonára, amelyet esetleg közösségének másik tagja termelt, vagy a kovács által készített sarlóra vagy késre. A növekvő munkamegosztással az árucsere mértéke is nő, de ez normál esetben nem több, mint valamilyen gazdasági célhoz szükséges eszköz. A kapitalista társadalomban ellenben *a csere öncélúvá vált.*

Nem más, mint Adam Smith ismerte fel a csere iránti szükséglet alapvető szerepét, és az ember alapvető törekvéseként magyarázta. Megfogalmazása szerint:

„A munkamegosztás, amelyből olyan sok mindenféle előny származik, nem az előrelátó bölcsesség szüleménye, nem úgy jött létre elsősorban, hogy az ember céltudatosan törekedett volna a munkamegosztás révén elérhető általános jólét felé, hanem egy az *ember természetében rejlő hajlam*nak a szükségszerű, de csak lassú fokozatossággal érvényesülő következménye, amelynek a kiterjedt jólétet fakasztó hatását nem láthatta előre: ez a hajlam a cserélgetésre, cserekereskedelemre, vagyis arra való hajlam, hogy az ember az egyik jószágot más jószágra váltsa át. Az a kérdés, vajon ez a hajlam egyike-e az emberi természet ama eredeti alapvonásainak, amelyekről nem tudunk magunknak számot adni, vagy pedig, s ez látszik valószínűbbnek, az értelem és a beszédképesség kifejlődésének a természetes folyománya, semmiképpen sem tartozik jelen vizsgálódásaink körébe. *Közös vonása ez minden embernek, viszont egyetlen más állatfajban sincs meg.* [...] Soha senki sem látott még kutyát, amint megfontoltan és méltányosan csontot cserélt egy másik kutyával."[33]

A nemzeti és a világpiacon egyre nagyobb méreteket öltő csere elve valóban az egyik alapvető gazdasági elv, amelyen a kapitalista rendszer nyugszik, de Adam Smith itt előre látta, hogy ez az elv a modern, elidegenedett személyiség egyik legmélyebb pszichés szükségletévé is válik majd. A csere elvesztette racionális funkcióját mint a gazdasági célok puszta eszköze, és önmagáért való céllá lett, amely a gazdaságon túli szférákra is kiterjed. Adam Smith önkéntelenül jelzi ennek a csere iránti szükségletnek az irracionális természetét a két kutya között zajló csere példájával. Ennek a cserének semmilyen elképzelhető valóságos célja nem lehet; vagy egyforma a két csont, és akkor nincs értelme elcserélni őket, vagy pedig az egyik jobb, mint a másik, és akkor a jobb csont birtokában lévő kutya önként nem cserélné azt el. A példának csak akkor van értelme, ha feltételezzük, hogy a csere önmagáért való szükséglet, még akkor is, ha semmilyen gyakorlati célt nem szolgál – és Adam Smith valóban ezt feltételezi.

Ahogy egy más összefüggésben már említettem, a cserefüggőség felváltotta a birtoklás szeretetét. Úgy veszünk autót vagy házat, hogy az első adandó alkalommal el szándékozunk adni. De

[33] Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága, e gazdagság természetének és okainak vizsgálata* (ford. Bilek Rudolf). Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1992, 23. (Kiemelés tőlem – *E. F.*)

ennél is fontosabb az a tény, hogy a csereösztön a személyek közötti kapcsolatokban is működik. A szerelem gyakran nem más, mint előnyös csere két ember között, akik a legtöbbet kapják azért, amire értékükre való tekintettel a személyek piacán számíthatnak. Minden személy „csomag", amelyben csereértékének különböző vonatkozásai olvadnak egybe, egy személyiséggé. Ez a csomag tartalmazza azokat a tulajdonságokat, amelyeknek köszönhetően jól el tudja magát adni: megjelenése, képzettsége, jövedelme, esélye a sikerre – és mindenki arra törekszik, hogy ezt a csomagot a lehető legmagasabb értéken cserélje be. Még az összejövetelekre járás és általában a társas érintkezés is nagymértékben a cseréről szól. Az ember igyekszik a kissé magasabban árazott csomagokkal találkozni, hogy megismerkedjen velük, és esetleg előnyös cserét bonyolíthasson le. Az ember saját társadalmi pozícióját, vagyis saját énjét magasabbra szeretné cserélni, és e folyamat során az ember lecseréli a régi barátait, szokásait és érzéseit az újabbak kedvéért, éppúgy, ahogy egy Fordot lecserél egy Buickra. Míg Adam Smith úgy vélte, hogy ez a csere iránti igény az emberi természet vele született része, valójában a modern ember társadalmi karakterére jellemző absztrakció és elidegenedés tünete.

Az ember az élet teljes folyamatát jövedelmező tőkebefektetésként éli meg; élete és személye az a tőke, amelyet befektet. Ha valaki vesz egy darab szappant vagy egy kiló húst, akkor joggal várja el, hogy a kifizetett összeg megfeleljen a megvásárolt szappan vagy hús értékének. Az foglalkoztatja, hogy az „x mennyiségű szappan = x mennyiségű pénz" egyenlet összhangban legyen a fennálló árstruktúrával. Ez az elvárás azonban minden más tevékenységi formára is átterjedt. Ha valaki elmegy egy koncertre vagy színházba, akkor többé-kevésbé világosan azt kérdezi magától, hogy vajon megéri-e az előadás a jegy árát. Míg ez a kérdés valamennyire talán értelmezhető, lényegét tekintve mégis értelmetlen, mivel az egyenlet két oldalán két összehasonlíthatatlan dolog van; egy hangverseny meghallgatásának az öröme egyáltalán nem fejezhető ki pénzben, a koncert pedig nem áru, és hallgatásának élménye sem az. Ugyanez igaz arra, amikor valaki elmegy üdülni, egy előadásra, partit rendez, vagy a sok lehetséges tevékenység közül bármi olyat végez, amely pénzkiadással jár. Maga a tevékenység az élet produktív aktusa, és nem hasonlítható össze az erre költött pénzmennyiséggel. Szintén ez a szükséglet – vagyis hogy az élet

aktusait valamilyen számszerűsíthető módon mérjük – mutatkozik meg abban az elterjedt jelenségben, amikor megkérdezzük, hogy valami „megérte-e a rá fordított időt". Egy fiatalembernek egy lánnyal eltöltött estéje, egy baráti látogatás és számos egyéb tevékenység, ahol esetleg pénzköltésre is sor kerül, mind felveti azt a kérdést, hogy az adott tevékenység megérte-e a ráfordított pénzt vagy az időt.[34] A tevékenységet minden esetben olyan egyenlettel kell igazolnunk, amely azt mutatja, hogy energiabefektetésünk jövedelmező volt. Még a higiéniának és az egészségnek is ugyanazt a célt kell szolgálnia: ha valaki minden reggel sétál, hajlamos azt jó befektetésnek tekinteni az egészsége szempontjából, nem pedig olyan kellemes tevékenységnek, amelyhez nincs szükség semmilyen igazolásra. Ezt a hozzáállást legpontosabban és legmélyrehatóbban Bentham fejezte ki öröm- és fájdalomelméletében. Abból a feltételezésből kiindulva, hogy az élet célja az öröm átélése, Bentham egyfajta könyvelési rendszert dolgozott ki, amely minden tevékenység esetében kimutatja, hogy az öröm nagyobb, vagy a fájdalom, és amennyiben az előbbi, a tevékenységet megérte elvégezni. Így számára az egész élet az üzlethez hasonlított, amelyben a kedvező egyenleg révén bármelyik pillanatban kimutatható, hogy az élet jövedelmező.

Miközben az emberek már nem nagyon emlékeznek Bentham nézeteire, az általuk kifejezett attitűd annál szilárdabban tartja magát.[35] A modern ember fejében pedig új kérdés merült fel, mégpedig az, hogy „érdemes-e élni", és ezzel összefüggésben az a kérdés is, hogy vajon az ember élete „kudarc" vagy pedig „siker". Ennek oka, hogy az életet úgy fogjuk fel, mint egy céget, amelynek nyereséget kell mutatnia. A kudarc olyan, mint amikor a vállalkozás csődbe megy, mert a veszteség meghaladja a nyereséget. Ez a felfogás értelmetlen. Lehet, hogy boldogok vagyunk vagy boldogtalanok, egyes céljainkat elérjük, másokat pedig nem; ugyanakkor nem létezik olyan leolvasható mérleg, amely kimutatná, hogy érdemes-e élnünk. Lehet, hogy egy ilyen egyenleg szempontjából

[34] Vö. Marx kritikai leírását a kapitalista társadalomban élő emberről: „Az idő minden, az ember már semmi, legfeljebb az idő megtestesülése." (Karl Marx: *A filozófia nyomorúsága*, MEM, 42. kötet, 82.)

[35] A benthami számítások hatása lelhető fel a Freud-féle örömelvben és az általa vallott pesszimista nézetben, amely szerint a civilizált társadalomban a szenvedés van túlsúlyban az örömmel szemben.

soha nem érdemes élni. Az élet szükségszerűen halállal végződik, számos reményünkben csalódunk, az életnek része a szenvedés és az erőfeszítés; az egyenleg szempontjából értelmesebbnek tűnne, ha soha nem születtünk volna meg, vagy gyermekkorunkban meghaltunk volna. Másrészt viszont ki mondhatja meg, hogy egy boldog szerelmes pillanat, egy korty levegő, egy séta egy napfényes reggelen vagy a friss levegő beszívásának öröme nem éri-e meg az összes szenvedést, amivel mindez jár? Az élet egyszeri ajándék és kihívás, amely nem mérhető máshoz, és nem válaszolható meg értelmesen az a kérdés, hogy „megéri-e" élni, hiszen maga a kérdés is értelmetlen.

Az élet értelmezése vállalkozásként mintha tipikusan modern jelenséget alapozna meg, mégpedig az *öngyilkosságok számának megnövekedését* a modern nyugati társadalomban, amellyel kapcsolatban sokféle találgatás látott napvilágot. 1836 és 1890 között az öngyilkosságok száma 140%-kal nőtt Poroszországban és 355%-kal Franciaországban. Angliában 1836 és 1845 között egymillió lakosra 62 öngyilkosság jutott, míg 1906 és 1910 között 110 eset. Svédországban 66, illetve 150, ugyanebben a sorrendben.[36] Hogyan magyarázhatjuk az öngyilkosságok számának ezt a növekedését, miközben a 19. században nőtt a jólét?

Az öngyilkosság indokai kétségkívül rendkívül összetettek; nem emelhetünk ki egyetlen indítékot, és nem tételezhetjük fel arról, hogy az volt az ok. Kínában például megtaláljuk a „bosszúálló öngyilkosság" mintázatát, vagy az egész világban előfordul a melankólia miatt elkövetett öngyilkosság; ezek közül az indítékok közül azonban egyik sem játszik jelentősebb szerepet az öngyilkosságok számának 19. századi megnövekedésében. Durkheim klasszikus, öngyilkossággal foglalkozó művében feltételezte azt, hogy az ok egy olyan jelenségben található meg, amelyet ő „anómiának" nevezett el. Ezen a fogalmon az összes hagyományos társadalmi kötelék felbomlását értette, azt, hogy másodlagossá vált minden valóban közösségi szerveződés az államhoz képest, és megsemmisült minden igazi közösségi élet.[37] Úgy vélte, hogy a modern politikai államban élő emberek nem mások, mint „egyének össze nem

[36] Idézi: Maurice Halbwachs: *Les Causes du Suicide.* Paris, Felix Alcan, 1930, 92., 481.

[37] Vö. Emil Durkheim: *Az öngyilkosság* (ford. Józsa Péter). Budapest, Osiris, 2000, 427.

tartozó halmaza".[38] Durkheim magyarázata összecseng az ebben a könyvben megfogalmazott feltevésekkel, és később majd visszatérek erre a magyarázatra. Szerintem ezen kívül kiegészítő tényezők még az unalom és a monotónia, amelyeket az élet elidegenedése vált ki. Úgy tűnik, hogy a skandináv országokban, Svájcban és az Egyesült Államokban jellemző öngyilkossági adatok az alkoholizmus adataival együtt alátámasztják ezt az elméletet.[39] Van azonban egy másik ok, amelyet Durkheim és az öngyilkosság más tanulmányozói nem vettek figyelembe. Ez összefügg azzal a felfogással, hogy az életnek „egyenlege" van, mint egy vállalkozásnak, és kudarcot vallhat. Számos öngyilkosságot az az érzés okoz, hogy az illető „élete kudarc", hogy „már nincs értelme élni". Az ember úgy követ el öngyilkosságot, ahogy az üzletember bejelenti a csődöt, amikor a veszteség meghaladja a nyereséget, és amikor többé már nincs remény a veszteség ledolgozására.

További jellemzők

Az eddigiekben megpróbáltam általános képet adni a modern ember elidegenedéséről önmagától és embertársaitól a termelés, a fogyasztás és a szabadidő kitöltésének folyamatában. A továbbiakban a kortárs társadalmi karakternek néhány olyan sajátos vonatkozásával szeretnék foglalkozni, amelyek szorosan kapcsolódnak az elidegenedés jelenségéhez, de könnyebben kezelhetők, ha külön vizsgáljuk őket, nem pedig az elidegenedés aleseteiként.

[38] Uo. 428.

[39] Minden adat egyben azt is mutatja, hogy a protestáns országokban sokkal magasabb az öngyilkosságok aránya, mint a katolikus országokban. Elképzelhető, hogy ezt a katolikus és a protestáns vallások közötti különbségek magyarázzák. Ilyen lehet például, hogy a katolikus vallás nagyobb befolyást gyakorol híveinek életére, és megfelelőbb eszközöket kínál számukra, hogy a katolikus egyház által alkalmazott bűnösség érzésével megküzdjenek stb. Azt is figyelembe kell azonban venni, hogy a kapitalista termelési mód a protestáns országokban fejlettebb, és mélyebben formálta a lakosság karakterét, mint a katolikus országokban, így tehát a protestáns és a katolikus országok közötti különbség egyúttal a modern kapitalizmus különböző fejlettségi fokai közötti különbségnek is megfelel.

a) Névtelen tekintély és konformizmus

Az első ilyen vonatkozás, amellyel foglalkozni kell, a modern ember beállítódása a tekintéllyel szemben.

Foglalkoztunk már a racionális és irracionális, a segítő és gátló tekintély közötti különbséggel, és megállapítottuk, hogy a nyugati társadalomra a 18. és a 19. században a tekintély két típusának keveredése volt a jellemző. Mind a racionális, mind pedig az irracionális tekintélyben közös, hogy *nyílt tekintélyről* van szó. Tudjuk, ki parancsol és ki tilt: az apa, a tanár, a főnök, a király, a tiszt, a pap, Isten, a törvény, a morális lelkiismeret. Ezek a követelések és tiltások lehetnek ésszerűek vagy sem, szigorúak vagy enyhék, engedelmeskedhetek nekik vagy fellázadhatok ellenük; ám mindig tudom, hogy létezik ilyen hatóság, tudom, hogy ki az, mit akar, és mi következik abból, ha engedelmeskedem, vagy ha fellázadok.

A 20. század közepén megváltozott a tekintély jellege; az többé már nem nyílt, hanem *névtelen, láthatatlan, elidegenedett*. Senki sem fogalmaz meg velünk szemben ilyen követelést, sem személy, sem eszme, sem erkölcsi törvény. Mégis mindannyian ugyanolyan mértékben igazodunk, sőt még annál is inkább, ahogy azt az erősen tekintélyelvű társadalomban élő emberek tennék. És valóban nincs is más tekintély, csak az a *„valaki"*. Hogyan határozhatjuk meg ezt a *„valakit"*? A profit, a gazdasági szükségszerűség, a piac, a józan ész, a közvélemény, az, amit *„az ember"* tenni, gondolni, érezni szokott. A névtelen tekintély törvényei olyan láthatatlanok, mint a piac törvényei – és éppen annyira megfoghatatlanok. Ki ragadhatja meg a láthatatlant? Ki lázadhat a senki ellen?

A nyílt tekintély eltűnése az élet minden területén világosan felismerhető. A szülők már nem utasításokat adnak, hanem sugalmazzák a gyereknek, hogy „biztosan ezt akarod tenni". Mivel nekik maguknak sincsenek elveik vagy meggyőződéseik, megpróbálják abba az irányba terelni a gyerekeket, hogy a konformizmus törvényének elvárásai szerint cselekedjenek, és gyakran, mivel ők az idősebbek, és kevésbé ismerik a legújabb trendeket, ők tanulják meg a gyerekektől, hogy mi az elvárt magatartás. Ugyanez igaz az üzletre és az iparra; nem utasításokat adnak, hanem „javasolnak"; nem parancsolnak, hanem rábeszélnek és manipulálnak. Még az amerikai hadsereg is elfogadta az új tekintélyforma nagy részét. A hadsereget úgy hirdetik, mintha vonzó üzleti vállalkozás lenne;

a katonának úgy kell éreznie magát, mint egy „team" tagjának, bár továbbra is igaz a kemény valóság, hogy arra kell kiképezni, hogy öljön, és hogy megöljék.

Mindaddig, amíg nyílt volt a tekintély, volt konfliktus és volt lázadás – mégpedig az irracionális tekintély ellen. A lelkiismereti parancsokkal szembeni konfliktus, az irracionális tekintély elleni harc során fejlődött a személyiség, és különösen az önérzékelés. „Én-ként" élem meg magam, mert kételkedem, mert tiltakozom, mert lázadok. Még ha meg is adom magam, és legyőztek, akkor is mint „én" tapasztalom meg magamat – mint a legyőzött ént. Ha azonban nem tudok arról, hogy alávetem magam vagy lázadok, ha egy névtelen tekintély uralkodik felettem, elvesztem az önérzékelésemet, belőlem is „ember" lesz, a „valaki" része.

A *konformizmus* az a mechanizmus, amelynek segítségével a névtelen tekintély működik. Azt kell tennem, amit mindenki tesz, ezért velük együtt kell haladnom, nem lehetek más, nem „lóghatok ki" a sorból; készen kell állnom arra, hogy a magatartási mintákban bekövetkezett változásokkal összhangban önként megváltozzak; nem azt kell kérdeznem, hogy helyesen vagy helytelenül viselkedem-e, hanem azt, hogy alkalmazkodtam-e, hogy ugye nem vagyok „semmi különös", nem ütök el. Az egyetlen állandó bennem, hogy készen állok a változásra. Senkinek sincs hatalma felettem, csak a nyájnak, amelynek része és alávetettje vagyok.

Aligha szükséges felidézni az olvasónak, hogy milyen méreteket öltött a konformizmus révén ez a névtelen tekintélynek való alávetettség. Szemléltetésül mégis említek néhány példát egy rendkívül érdekes és tanulságos beszámolóból, amely az Illinois-ban található Park Forest településről készült, és amely igazolni tűnik a címet, amelyet szerzője írása egyik fejezetének adott: „A jövő c/o Park Forest".[40] Ez a Chicago mellett újonnan épített negyed 30 000 embernek kínált lakhatást, részben kertkapcsolatos sorházi lakásokban, amelyeket bérelni lehetett (egy két hálószobás, kétszintes lakás heti bérleti díja 92 dollár volt), részben pedig megvásárolható családi házakban (áruk 11 995 dollár). A lakók elsősorban fiatal hivatalnokok és még néhány vegyész és mérnök, átlagjövedelmük 6-7000 dollár, koruk 25-35 év közötti, házasok egy vagy két gyerekkel.

[40] Az alábbi idézetek William H. Whyte, Jr. „The Transients" című cikkéből származnak. *Fortune*, 1953. május, június, július és augusztus.

Milyenek a társasági kapcsolatok, és hogyan működik az „alkalmazkodás" ebben az egyforma körülmények között élő közösségben? Bár az emberek eredetileg „puszta gazdasági szükségszerűségből költöznek ki oda, nem pedig azért, mert mindig is erről álmodtak", a szerző megjegyzi, „hogy miután egy ideig ilyen környezetben éltek, az emberek olyan melegségre és támogatásra lelnek ott, ami után a többi környezet furcsán hidegnek tűnik. Kissé zavarba ejtő például azt hallani, amikor az új kertvárosok lakói néha úgy utalnak más negyedekre, hogy „odakint". Ez a melegségérzés többé-kevésbé ugyanaz, mint az elfogadottság érzése. Az egyik lakó így fogalmazott: „jobbat is megengedhetnék magamnak, mint az az új negyed, ahová költözünk, és azt is meg kell mondanom, hogy ez nem az a hely, ahová az ember meghívja a főnökét vagy az ügyfelét. De az ilyen közösségekben igazán elfogadják az embert." Ez az elfogadottság iránti vágy igen jól jellemzi az elidegenedett embert. Miért lenne bárki is ennyire hálás az elfogadásért, hacsak nem lennének kétségei saját elfogadhatósága iránt? Miért lennének egy fiatal, képzett, sikeres házaspárnak ilyen kétségei, ha nem azért, mert nem tudják saját magukat elfogadni – mert ők maguk *nem önmaguk*. A konformizmus az egyetlen menedék, ami valamilyen identitásérzést kínál. Az, hogy elfogadható vagyok, valójában azt jelenti, hogy nem különbözöm senki mástól. Az alsóbbrendűségi érzés a másság érzéséből fakad, és senki nem kérdezi meg, hogy a másság jó- vagy rossz irányban való eltérést takar-e.

Az alkalmazkodás korán kezdődik. Az egyik szülő elég tömören így fogalmazta meg a névtelen tekintély fogalmát: „A csoporthoz való igazodás, úgy látszik, nekik [a gyerekeknek] nem okoz annyi gondot. Észrevettem, hogy úgy érezik, mintha nem lenne közöttük főnök – a teljes együttműködés érzése uralkodik. Ez részben onnan ered, hogy már kiskoruk óta együtt játszanak a többiekkel a hátsó kertben." Ebből a megnyilvánulásból az az ideológiai felfogás szólal meg, hogy a tekintély hiánya a 18. és 19. századi szabadságfogalom értelmében vett pozitív érték. Valójában azonban e szabadságfogalom mögött a névtelen tekintély jelenléte és az egyéniség hiánya húzódik meg. Lehetséges-e jobban megfogalmazni a konformitás fogalmát, mint ahogy azt az egyik anya tette: „Johnny nem teljesít igazán jól az iskolában. A tanár azt mondta nekem, hogy bizonyos szempontból nincs vele gond, de *a közösségbe nem sikerült túl jól beilleszkednie*. Szokása, hogy *kiválaszt egy vagy két barát*

tot, és velük játszik – sőt, néha egyedül is teljesen jól elvan." (Kiemelés – *E. F.*) Valójában az önmagától elidegenedett ember képtelen az egyedüllétre, mert vakrémület fogja el attól, hogy megtapasztalja a semmit. Mégis meglepő, hogy ezt ilyen nyíltan megfogalmazza valaki, és azt mutatja, hogy már nem is szégyenkezünk a ránk jellemző nyájszellem miatt.

A szülők néha panaszkodnak arra, hogy az iskola egy kicsit talán túl „engedékeny", hogy nem fegyelmezik a gyerekeket, de „ha a Park Forest-i szülők elkövetnek is hibákat, az biztos nem a keménység és a tekintélyelvűség". És miért is lenne szükség nyílt tekintélyelvűségre, amikor a konformizmus névtelen tekintélye arra kényszeríti gyerekeinket, hogy teljes mértékben alávessék magukat a „valakinek", még ha saját szüleiknek nem is? A szülők fegyelmezési hiányosságok miatti panasza azonban nem túl komoly, hiszen „ami Park Forestben kialakult, az egyre nyilvánvalóbban a pragmatizmus mennybemenetele. Talán túlzás lenne azt állítani, hogy lakói istenítik a társadalmat – és az ahhoz való alkalmazkodás feladatát –, az viszont mindenképpen igaz, hogy feltűnően csekély a hajlandóságuk arra, hogy összeütközésbe kerüljenek vele. Ők, ahogy ma mondják, a gyakorlatias nemzedék."

Az elidegenedett konformizmusnak egy másik oldala az ízlés és az ítéletalkotás kiegyenlítődésének folyamata, amelyet a szerző az „Olvasztótégely" cím alatt tárgyal. „Amikor először idejöttem, elég ritkás volt körülöttem a levegő – magyarázta egy 'entellektüel' az egyik újonnan érkezettnek. – Emlékszem, mennyire megdöbbentem egyszer, amikor megemlítettem a többieknek a kertben, hogy előző este a *Varázsfuvolát* hallgattam, és mennyire tetszett. Fogalmuk sem volt arról, hogy miről beszélek. Rájöttem, sokkal jobban érdekli őket, ha a gyerekekről beszélgetünk. Még mindig hallgatom a *Varázsfuvolát*, de megértettem, hogy a legtöbb embernek más dolgok fontosabbak az életben." Egy másik nő arról számolt be, hogy a szomszédasszony egyszer hirtelen tört rá, és észrevette, hogy Platónt olvas. A látogató „majdnem hanyatt esett meglepetésében. Most mindenki meg van győződve róla, hogy különc vagyok". A szerző szerint szegény nő valójában túlbecsüli a keletkezett kárt. A többiek nem tartják őt nyíltan csodabogárnak, „mivel devianciája elegendő taktikai érzékkel párosul, és kellőképpen betartja azokat az apró szokásokat, amelyek a hátsó kertben zajló életet megolajozzák, így sikerül megtartania az egyensúlyt".

A lényeg az, hogy az értékítélet véleménnyé alakul, akár arról van szó, hogy inkább a *Varázsfuvola*, vagy a babatéma érdekel bennünket, akár arról, hogy republikánusok vagy demokraták vagyunk-e. Az a helyzet, hogy semmi sem túl komoly, hogy az ember elmondja a véleményét, és hogy kész bármilyen véleményt vagy meggyőződést (ha létezik ilyen) éppen olyan jóként elfogadni, mint a többit. A vélemények piacán elvileg mindenkinek ugyanolyan értékű az áruja, és illetlen, méltánytalan ezt megkérdőjelezni.

Az elidegenedett konformizmusra és társasági könnyedségre alkalmazott jelző természetesen kifejezetten pozitív értékként fejezi ki ezt a jelenséget. A megkülönböztetés nélküli társasági könnyedséget és az egyéniség hiányát úgy hívjuk, hogy *nyitott*. A nyelvezet itt némi pszichiátriai színezetet kap, és Dewey még ráadásként bedobott filozófiája szolgáltatja hozzá a mércét. „Itt tényleg sok mindenkinek lehet segíteni, hogy jól érezze magát – mondja az egyik közösségi aktivista. – Én magam is bevontam két házaspárt. Láttam bennük a képességet, hogy közösségi emberekké váljanak, bár ők nem gondolták volna ezt magukról. Ha látjuk, hogy valaki szégyenlős és magába húzódó, akkor még többet törődünk vele.'"

A társadalmi „alkalmazkodás" egy másik velejárója a magánélet teljes hiánya, és a „problémák" gátlások nélküli megvitatása. Itt is tetten érhető a modern pszichiátria és pszichoanalízis befolyása. Még a vékony falaknak is örülünk, mert segítenek abban, hogy ne érezzük egyedül magunkat. Tipikus megjegyzés: „Soha nem érzem egyedül magam, még akkor sem, ha Jim nincs itthon. Tudom, hogy közel vannak a barátaim, mert éjszaka a falakon keresztül hallom a szomszédokat." Így megmenekülnek olyan házasságok, amelyek egyébként esetleg tönkremennének, a depresszió nem romolhat tovább, ha mindenki beszél, beszél, beszél. „Csodálatos – mondja az egyik fiatalasszony. – Az ember azon kapja magát, hogy minden gondját megbeszéli a szomszédaival, még olyanokat is, amiket régebben Dél-Dakotában megtartottunk volna magunknak." A szerző így folytatja: „Ahogy telik az idő, az ember egyre hajlamosabb mindent kiteregetni magáról; az ugyanazon a hátsó kerten osztozó emberek megdöbbentően őszinték egymással a családi élet legintimebb részleteivel kapcsolatban is. Soha senkinek sem kell egy problémával egyedül szembenéznie – mutatnak rá." Hozzátehetnénk, hogy talán pontosabb lenne úgy fogalmazni, hogy soha nem is kell semmilyen problémával szembenézniük.

A magánnyal szembeni küzdelemben még az építészet is szerepet kap. „Éppen úgy, ahogy a házakon belüli ajtók – amelyekről néha azt mondják, hogy a középosztály születésének mérföldkövei voltak – eltűnnek, úgy tűnnek el a szomszédok közötti korlátok. A panorámaablak mögötti panoráma például megmutatja azt, hogy *bent* mi zajlik – vagyis, hogy mi történik mások panorámaablakai mögött."

A konform stílus újfajta erkölcsiséget fejleszt ki, újfajta felettesént. Az új erkölcsiség azonban nem a humanista hagyomány lelkiismerete, sem pedig egy tekintélyelvű apa képét felöltő felettes-én. Az igazodás, a hasonlóság a többiekhez erény, a különbözés pedig vétek. Ezt gyakran pszichiátriai fogalmakkal fejezik ki, ahol az „erényes" az egészséggessel, a „rossz" pedig a neurotikussal egyenlő. „A szomszédok tekintete elől nincs menekvés." A szerelmi afférok ezért elég ritkák; nem erkölcsi okok miatt, vagy mert a házasságok annyira jók lennének. Néhányan tesznek gyenge kísérleteket arra, hogy némi magánéletet teremtsenek maguknak. Míg az a szabály, hogy mindenki kopogás, vagy bármilyen más jelzés nélkül megy be más házába, egyesek úgy biztosítanak egy kis magánéletet, hogy a széket a főbejárathoz teszik, nem pedig a hátsó bejárathoz; így jelzik, hogy nem szeretnék, ha zavarnák őket. „Ha azonban valaki ilyen módon próbál magánéletet biztosítani magának, ennek az igyekezetének fontos velejárója, hogy *enyhe lelkiismeret-furdalása van miatta.* Eltekintve a nagyon ritka kivételektől, ha valaki így elzárkózik a többiektől, azt vagy gyerekes viselkedésnek tekintik, vagy ami még valószínűbb, valamilyen rejtett neurózis jelének. Az egyén van tévúton, nem a csoport. Ez az érzésük meglehetősen sokaknak, akik eltérő módon viselkednek, és gyakran van bűntudatuk olyasmi miatt, amit máshol – egyébként teljesen természetes módon – az ember magánügyének tartanának. »Elhatároztam, hogy kárpótolom őket majd valamivel. Rosszkedvem volt, utána pedig egész egyszerűen csak nem vettem a fáradságot, hogy áthívjam a többieket. Tulajdonképpen nem is teszek nekik szemrehányást, amiért így reagáltak. Majd valahogy kibékülök velük« – mondta nemrégiben az egyik ott lakó egy bizalmasának."

És valóban „csak titokban lehet magánéletet élni". Ez esetben is a progresszív politikai és filozófiai hagyományból származnak az alkalmazott fogalmak; mi is hangozhatna jobban, mint ez a mondat: „Nem magányos és önző elmélkedéssel, hanem a másokkal

közösen végzett tevékenységgel bontakoztatja ki magát az ember." Ez azonban valójában önfeladást jelent, azt, hogy beleolvadunk a nyájba, és ez még tetszik is nekünk. Ezt az állapotot gyakran jelölik egy másik jó csengésű szóval, az „összetartozással", a megfelelő lelkiállapotot pedig szívesen fejezik ki pszichiátriai fogalmakkal: „Megtanultuk, hogy ne legyünk annyira befelé fordulók – vonja le a tanulságot az egyik komoly és sikeres fiatal vezető. – Mielőtt idejöttünk volna, eléggé csak magunknak éltünk. Például vasárnap akár kettőig is ágyban maradtunk, újságot olvastunk és a zenét hallgattuk a rádióból. Most meglátogatjuk a szomszédokat, vagy ők látogatnak meg bennünket. Komolyan úgy gondolom, hogy Park Forest kiszélesítette a látókörünket."

A konformizmus hiányát nemcsak a „neurotikushoz" hasonló elítélő jelzőkkel büntetik, hanem néha kegyetlen retorziókkal is.

„Estelle nehéz eset – mondja egy lakó az egyik különösen aktív sorházból. – Amikor ideköltözött, majd megveszett azért, hogy bevegyük a csapatba. Nagyon melegszívű csaj, és mindig segítőkész az emberekkel, de hogy is mondjam, egy kicsit bonyolultan csinálja. Egyszer elhatározta, hogy mindenkit megnyer azzal, hogy rendez egy délutáni összejövetelt a lányoknak. Szegény teljesen elszúrta az egészet. A csajok fürdőruhában meg szabadidőnadrágban mentek át, ahogy mindig, ő meg ezüsttel meg damasztszalvétával terített. Azóta mintha mindenből tudatosan ki akarnák zárni. Tényleg szánalmas. Ott ül a bejáratnál a strandszékében, alig várja, hogy valaki odamenjen, és megigyon vele egy kávét, az utca túloldalán meg ott áll öt-hat nő, és egymással beszélget. Amikor valami viccen nevetnek, mindig azt hiszi, hogy őt nevetik ki. Tegnap átjött hozzám, és egész délután itt sírt. Azt mondta, azon gondolkodnak a férjével, hogy máshová költöznek, hogy újrakezdhessék." Más kultúrák az előírt politikai vagy vallási hittől eltérő deviánsokat börtönnel vagy máglyával büntették. A büntetés itt csak kiközösítés, amely egy szerencsétlen nőt a kétségbeesésbe kerget, és erőteljes bűntudatot kelt benne. Mi volt a bűne? Egy hibás lépés, egyetlenegy vétség a konformizmus istene ellen.

Az elidegenedett személyek közötti kapcsolat egy másik oldala, hogy a barátságok nem az egyéni rokonszenv vagy vonzalom alapján szövődnek, hanem az a meghatározó, hogy valakinek hol helyezkedik el a háza vagy a lakása a többiekéhez képest. A következőképpen működik: „A gyerekekkel kezdődik. Az új

kertvárosok matriarchátusok, bár a gyerekek annyira zsarnokoskodnak a szülők fölött, hogy ha tréfából *filiarchátusnak* hívnánk azokat, nem is csak vicc lenne. A gyerekek rakják le az alapokat; az ő barátságukra épül az anyák barátsága, majd erre a családok barátsága. Az apák csak a nyomukban kullognak.

„A gyerekbiciklik útvonala határozza meg, hogy melyik ajtót használják a mindennapokban: a családi házaknál a főbejáratot, a sorházi lakásoknál pedig a hátsó ajtót. Ezenkívül azt is ők határozzák meg, hogy anyjuk milyen útvonalat jár be a gyakran használt ajtótól kiindulva; ugyanis amikor a családanyák átmennek szomszédolni, inkább azokba a házakba mennek, ahonnan még hallani lehet a gyerekeiket és a telefont. Ez szilárdul a hátsó kerti 'sakklépésekké' (vagyis a kávézóútvonallá), ami a felnőtt barátságok alapját jelenti." Ez tulajdonképpen olyannyira meghatározza a barátságokat, hogy a szerző fel is hívja az olvasót, hogy jelölje meg a baráti csoportokat a település egyik tömbjében pusztán a házak, azok bejárata és hátsó ajtaja elhelyezkedésének a térképe alapján.

Az imént felvázolt képben nem csak az elidegenedett barátságok ténye és a robotszerű konformizmus a fontos, hanem az, hogy az emberek hogyan reagálnak erre. Tudatos szinten úgy tűnik, hogy az emberek teljes mértékben elfogadják ezt az új beilleszkedési formát. „Valaha az emberek semmi áron nem ismerték volna be, hogy magatartásukat saját szabad akaratukon kívül bármi más is befolyásolná. Az új kertvárosi lakókkal nem ez a helyzet; teljes mértékig tisztában vannak azzal, hogy milyen elsöprő hatása van fölöttük a környezetnek. Ami azt illeti, kevés témáról beszélnek ennyire szívesen; és ahogy a laikusok egyre inkább érdeklődnek a pszichológia, a pszichiátria és a szociológia iránt, társas életüket meglepően klinikai fogalmak használatával vitatják meg. De mintha ezt nem bánnák; mintha azt mondanák, ez a helyzet, és az a megoldás, ha nem szállunk vele szembe, hanem megértjük."

Ennek a fiatal generációnak megvan a maga saját filozófiája arra, hogy megmagyarázzák életmódjukat. „A vezetők új nemzedéke a társadalmi hasznosságot nemcsak ösztönös kívánalomként, hanem gyermekeiknek átadandó, kiérlelt értékrendként kezdi isteníteni. A fő kérdés az, hogy *működik-e*, nem pedig az, hogy miért. Azzal, hogy a társadalom ennyire összetetté vált, az egyes ember csak akkor jelenthet valamit, ha hozzájárul a csoport összhangjához, magyarázzák a lakók – és nekik, akik állandóan mozgásban vannak,

és mindig szembekerülnek új csoportokkal, különösen fontossá vált az alkalmazkodás a csoportokhoz. Mindannyian ugyanabban a hajóban eveznek, ahogy gyakran ők maguk fogalmaznak." „Másrészt – véli a szerző – a magányos gondolkodás jelentősége, az a tény, hogy néha szükség van konfliktusokra, és egyéb hasonló zavaró gondolatok ritkán merülnek fel bennük." A legfontosabb, sőt tulajdonképpen az egyetlen fontos tudnivaló, amelyet a gyerekeknek és a felnőtteknek el kell sajátítaniuk, az, hogy kijöjjenek a többi emberrel. Az iskolában ezt nevezik „állampolgári ismereteknek", megfelelőjük pedig a „nyitottság" és az „összetartozás", ahogy a felnőttek hívják.

Valóban boldogok így az emberek, tudat alatt is olyan elégedettek, mint amilyennek hiszik magukat? Ha az ember természetét és a boldogság feltételeit vesszük figyelembe, aligha lehet ez a helyzet. De még tudatos szinten is felmerül némi kétely. Miközben úgy vélik, hogy kötelességük a konformizmus és a csoportba olvadás, sokan érzik, hogy mindez viszont „akadályozza egyéb késztetéseiket". Úgy vélik, hogy „a csoportszokások átvétele akár erkölcsi kötelesség – tehát folytatják, habozva és bizonytalanul, *a testvériség foglyaként*. (Kiemelés – *E. F.*) »Néha eltűnődöm a helyzeten. Nem akarom semmivel megsérteni az itteni embereket: kedvesek és rendesek, és büszke vagyok arra, hogy olyan jól kijövünk egymással – minden különbözőségünk ellenére. De néha *magamra gondolok és a férjemre, és arra, hogy miről maradunk le, és ez lehangol. Ha valami nem rossz, az már tényleg elég*?« – mondja az egyik női lakó az elmélkedés szinte lopott pillanatában." (Kiemelés – *E. F.*) Valóban, ezt a kompromisszumokon alapuló, „nyitott" életmódot a bebörtönzöttség, az énnélküliség és a depresszió jellemzi. *Tényleg* mindenki „ugyanabban a csónakban evez", de ahogy a szerző élesen fogalmaz: *„Hová megy a csónak? Erről mintha senkinek a leghalványabb fogalma sem lenne*; sőt, ami azt illeti, nem is nagyon látják értelmét a kérdés felvetésének."

Nyilván nem ugyanolyan képet mutat a konformizmus egész Amerikában, mint ahogy azt Park Forest „nyitott" lakóinak a példáján keresztül bemutattuk. Az okok nyilvánvalók. Ezek az emberek fiatalok, középosztálybeliek, karrierjük felfelé ível, munkájuk során többnyire emberekkel és szimbólumokkal foglalkoznak, és előrehaladásuk attól függ, hagyják-e, hogy manipulálják őket. Kétségkívül van sok ugyanilyen foglalkozású idősebb ember vagy sok hasonlóképpen fiatal, de más foglalkozást űző, akik kevésbé „előre tarta-

nak", például azok a mérnökök, vegyészek vagy fizikusok, akiket a munkájuk jobban érdekel, mint hogy minél korábban vezetői pályát fussanak be. Rajtuk kívül létezik több millió farmer és mezőgazdasági munkás, akik életmódját csak részben változtatták meg a 20. századi körülmények; végül itt vannak a gyári munkások, akiknek a jövedelme ugyan nem áll nagyon távol a fehérgallérosokétól, de más a munkahelyzetük. Bár nem ez a megfelelő hely annak megvitatására, hogy a mai gyári munkás számára mit jelent a munka, annyit itt is elmondhatunk: kétségkívül különbség van azok között, akik más emberekkel bánnak, és azok között, akik valamit létrehoznak, még akkor is, ha szerepük a termelési folyamatban részleges és sok szempontból elidegenedett. Egy nagy acélgyárban dolgozó munkás együttműködik másokkal, és ezt is kell tennie, ha meg akarja óvni az életét; veszélyekkel néz szembe, amelyeken osztozik másokkal; a munkatársai és a műszakvezetője meg tudja ítélni és értékelni tudja a képességeit, nem csak a mosolyát és „kellemes személyiségét"; a munkán kívül jelentős szabadsággal rendelkezik; fizetett szabadsága van, kertészkedhet a kertjében, űzhet valamilyen hobbit, elfoglalhatja magát a helyi és szakszervezeti politikával.[41] Ugyanakkor, még ha figyelembe vesszük is mindezeket a tényezőket, amelyek a gyári munkást a fehérgalléros dolgozótól és a középosztály magasabb rétegeitől megkülönböztetik, úgy tűnik, kevés az esély arra, hogy a gyári munkás megmeneküljön attól, hogy az uralkodó konformista viselkedési minta őt is beolvassza. Először is még munkahelyzetének – imént említett – legpozitívabb vonásai sem változtatnak azon, hogy munkája elidegenedett, és alig nyújt értelmes kifejezési lehetőséget energiája és értelme számára; másodszor, az ipari munka növekvő automatizálásának trendje ezt egyre gyorsuló ütemben és egyre jobban korlátozza. Végül pedig teljes kulturális gépezetünk, a reklámok, a filmek, a televízió, az újságok befolyása alatt áll, mint mindenki más, és aligha menekülhet meg attól, hogy mindez a konformizmus felé hajtsa, bár talán lassabban, mint a népesség más rétegeit.[42] Ugyanez igaz a mezőgazdaságban dolgozókra is.

[41] Vö. Warner Bloomberg Jr.: The Monstrous Machine and the Worried Workers. *The Reporter*, 1953. szeptember 28., valamint a Chicagói Egyetemen „Modern Times in the Factory" címmel 1934-ben elhangzott előadásait, amelyek kéziratát volt oly kedves rendelkezésemre bocsátani.

[42] A modern ipari munka elemzése a könyv későbbi részében olvasható.

b) A frusztráció kerülésének elve

Amint korábban rámutattam, a névtelen tekintély és az automata konformizmus messzemenően termelési módunkból következik, ami gyors alkalmazkodást követel meg a géphez, valamint fegyelmezett tömegszintű viselkedést, közös ízlést és erő alkalmazása nélküli engedelmességet. Gazdasági rendszerünk másik oldala, a tömegfogyasztás alapvető szerepet játszott abban, hogy a modern ember társadalmi karakterében olyan jellemvonást alakítson ki, amely éles ellentétben áll a 19. század társadalmi karakterével. Arra az elvre utalok, hogy *minden vágyat azonnal ki kell elégíteni, egyetlen kívánság sem maradhat teljesítetlen.* A legfeltűnőbb módon a hitelre vásárlás illusztrálja ezt. A 19. században az ember azt vásárolta meg, amire szüksége volt, amikor összegyűjtötte a pénzt; ma hitelből vásároljuk meg, amire szükségünk van, és azt is, amire nincs, a reklám szerepe pedig nagyrészt az, hogy kedvet csináljon nekünk a vásárláshoz, és olyan dolgok után vágyakozzunk, amelyeket azután meg is veszünk. Ördögi körben élünk. Megveszünk valamit részletfizetésre, és körülbelül mire kifizettük a részleteket, eladjuk, és újra megvesszük a legújabb modellt.

Az az alapelv, hogy a vágyakat minél előbb ki kell elégíteni, a szexuális magatartást is meghatározta, különösen az első világháború vége óta. A félreértett freudizmus leegyszerűsített formája szolgáltatja ehhez a megfelelő racionalizálást; az az elképzelés, hogy a neurózisok az „elfojtott" szexuális törekvésekből erednek, hogy a frusztrációk „traumatizálnak", és minél kevésbé fojtjuk el vágyainkat, annál egészségesebbek vagyunk. Még a szülők is igyekeznek mindent megadni a gyerekeiknek, amit azok akarnak, nehogy frusztrálódjanak, és valamilyen „komplexus" alakuljon ki náluk. Sajnos ezek közül a gyerekek közül sokan ugyanúgy az analitikus díványán végzik, mint a szüleik – már amennyiben ezt megengedhetik maguknak.

Azt, hogy a modern ember egyik jellegzetessége, hogy mohón vágyik a dolgokra, és képtelen elhalasztani a kívánságok kielégítését, olyan jelentős gondolkodók is hangsúlyozták, mint Max Scheler és Henri Bergson. Aldous Huxley fejezte ezt ki a legérzékletesebben a *Szép új világ*ban. A legfontosabb szlogen azok közül, amellyel a Szép Új Világban a kamaszokat kondicionálják, így hangzik: *„Nyúlj ki minden öröm után, ne halaszd holnapra után."* Ezt

verik beléjük, „kétszáz ismétlés, kétszer egy héten, tizennégytől tizenhat és fél éves korig". A kívánságoknak ezt az azonnali kielégülését boldogságnak érzik. A Szép Új Világ egy másik jelmondata, hogy „manapság mindenki boldog"; az emberek „megkapják, amit akarnak, és sohasem akarják azt, amit nem kapnak meg". Az áruk azonnali elfogyasztásának és a szexuális vágyak azonnali kielégítésének ez az igénye ugyanúgy együtt jár a Szép Új Világban, mint a sajátunkban. Erkölcstelennek minősül, ha valaki egy „szerelmi" partnert viszonylag rövid időn túl is megőriz. A „szerelem" rövid életű szexuális vágy, amelyet azonnal ki kell elégíteni.

„A lehető legnagyobb mértékben vigyázunk arra, hogy megakadályozzuk az embereket abban, hogy túlzottan megszeressék egymást. Nincsenek megosztott érdekcsoportok, az embereket úgy kondicionálják, hogy egyszerűen senki sem tehet másként, mint ahogyan tennie kell. És amit tennie kell, az egészében véve oly kellemes, a természetes ingerek oly sok lehetőséget kapnak a szabad játékra, hogy ténylegesen nincs is semmi kísértés, amelynek ellen kellene állni."[43]

A vágyak korlátozásának ez a hiánya ugyanahhoz az eredményhez vezet, mint a nyílt tekintély hiánya – bénultsághoz, és végül önpusztításhoz. Ha nem halasztom el kívánságaim kielégítését (és úgy vagyok kondicionálva, hogy csak arra vágyjam, amit megkaphatok), nincsenek konfliktusaim, nincsenek kételyeim; nem kell döntést hoznom; sohasem vagyok önmagamban, mert mindig elfoglalom magam valamivel – vagy dolgozom, vagy szórakozom. Nem kell önmagamként tudnom magamról, mert állandóan azzal vagyok elfoglalva, hogy élvezzek valamit. *Vágyakból és kielégülésekből álló rendszer vagyok*; dolgoznom kell azért, hogy vágyaimat kielégíthessem – e vágyakat pedig a gazdasági gépezet kelti fel és irányítja. E kívánságok többsége mesterséges; még a szexuális vágy is messze van attól a „természetességtől", amilyennek be van állítva. Bizonyos mértékben mesterségesen korbácsolják fel. Ahogy arra szükség is van, ha olyannak akarjuk tudni az embereket, amilyen formában a kortárs rendszernek van rájuk szüksége – „boldog" emberekként, akiknek nincsenek kétségeik, akiknek nincsenek konfliktusaik, akik erő alkalmazása nélkül terelhetők.

[43] Vö. Aldous Huxley, *Szép új világ* (ford. Szentmihályi Szabó Péter). Budapest, Fiksz Könyvkiadó, 1996, 76., 190.

A szórakozás nagyrészt a fogyasztásból és a „befogadásból" áll: árukat, látnivalókat, ételt, italt, cigarettát, embereket, előadásokat, könyveket, filmeket – mindent elfogyasztunk, lenyelünk. A világ vágyunk hatalmas tárgya, óriási alma, hatalmas palack, hatalmas női mell; mi vagyunk a csecsszopók, az örökké táplálásra várók, a reménykedők – és az örök csalódottak is. Hogy is ne csalódnánk, ha születési folyamatunk leáll az anyamellnél, ha soha nem válunk el tőle, ha óriáscsecsemők maradunk, ha soha nem lépünk túl a befogadó orientáción?

Az emberek tehát aggódnak, alacsonyabb rendűnek, alkalmatlannak érzik magukat, lelkiismeret-furdalásuk van. Érzik, hogy anélkül töltik az életüket, hogy valójában megélnék azt, hogy az élet homokként pereg ki ujjaik közül. Hogyan kezelik bajaikat, amelyek az állandó befogadás passzivitásából adódnak? A passzivitás egy másik formája, az állandó – mondhatni – kiöntés: a *beszéd* révén. Ebben az esetben egy valaha produktív fogalom ugyanúgy a saját ellentétébe fordult, mint a tekintély és a fogyasztás esetében.

c) Szabad asszociáció és szabad beszéd

Freud fedezte fel a *szabad asszociáció* elvét. Ha valaki egy hozzáértő hallgató jelenlétében szabadjára engedi gondolatait, felfedezheti tudat alatti érzéseit és gondolatait anélkül, hogy aludna, őrült vagy részeg lenne, vagy hipnózis alatt állna. A pszichoanalitikus aztán olvas a sorok között, és képes arra, hogy jobban megértse az illetőt, mint ahogyan ő megérti saját magát, mivel gondolkodását felszabadította a gondolatok megszokott ellenőrzésének korlátai alól. A szabad asszociáció azonban éppúgy gyorsan tévútra siklott, mint a szabadság és a boldogság. Ez a félresiklás először magán az ortodox pszichoanalízis folyamatán belül történt meg. Nem mindig, de gyakran. Ahelyett, hogy a bebörtönzött gondolatok értelmes kifejezését tette volna lehetővé, értelmetlen fecsegéssé vált. Más terápiás iskolák az analitikus szerepét az együtt érző hallgató szerepére korlátozták, aki némileg más megfogalmazásban megismétli a beteg szavait, anélkül, hogy megkísérelné értelmezni vagy megmagyarázni azokat. Mindezt annak az elképzelésnek az alapján teszik, hogy nem szabad beleavatkozni a beteg szabadságába. A szabad asszociáció freudi elképzelése sok olyan

pszichológus eszközévé vált, akik tanácsadónak nevezik magukat, bár szinte mindent csinálnak, csak tanácsot nem adnak. Ezek a tanácsadók egyre nagyobb szerepet játszanak magánorvosként és üzleti tanácsadóként.[44] Milyen hatása van ennek az eljárásnak? Nyilván nem az a gyógyulás, amire Freud gondolt, amikor a szabad asszociációt mint a tudattalan megértésének az alapját kidolgozta. Inkább feszültségoldás, amely abból származik, hogy egy együtt érző hallgató jelenlétében kibeszélhetjük a dolgokat. Amíg magunkban tartjuk a gondolatainkat, zavarhatnak bennünket – de ebből a zavarból valami eredményes is származhat; rágódunk rajta, gondolkodunk, érzéseket élünk át, és ebből a munkából akár új gondolat is születhet. De ha azonnal a beszéddel kezdjük, ha nem hagyjuk, hogy gondolataink és érzéseink egyfajta feszültséget teremtsenek, nem vezethet eredményre. Ugyanaz a helyzet, mint az akadálytalan fogyasztásnál. Olyan rendszerré válunk, amelyben folyamatosan ki-be áramlanak a dolgok – belül pedig nincs semmi, nincs feszültség, nincs emésztés, nincs én. Freud felfedezésének, a szabad asszociációnak az volt a célja, hogy kitalálja, mi megy végbe bennünk a felszín alatt, hogy *felfedezzük, kik vagyunk* valójában. Az együtt érző hallgatónak címzett modern beszélgetésnek ezzel ellentétes, bár be nem vallott célja van: az a szerepe, hogy az illetőnek segítsen, hogy *elfelejtse*, ki is ő (feltéve, hogy valamennyire még emlékszik rá), hogy minden feszültségét, és ezzel együtt minden ön-érzékelését kiadja magából. Éppen úgy olajozzuk meg az embereket, mint a gépeket, különösen azokat, akik óriás szervezetekben dolgoznak. Megkenjük őket kellemes szlogenekkel, anyagi előnyökkel, és a pszichológusok megértő rokonszenvével.

A beszéd és mások beszédének a hallgatása végül azoknak a házi sportjává vált, akik nem engedhetik meg maguknak a szakképzett hallgatót, vagy valamilyen oknál fogva inkább laikus hallgatóságot választanak. Divatossá, kifinomulttá vált „a dolgok kibeszélése". Gátlás, szégyenérzet nélkül, anélkül, hogy bármit is megtartanánk magunknak. Az ember éppen olyan könnyedséggel beszél saját életének tragikus eseményeiről, mintha egy nem kü-

[44] Vö. W. J. Dickson: *The New Industrial Relations.* Cornell University Press, 1948, és Georges Friedmann leírását az *Où va le Travail Humain?* című munkájában (Paris, Gallimard, 1950, 142. skk). Lásd még H. W. Harrell: *Industrial Psychology.* New York, Rinehart & Company Inc., 1949, 372. skk.

lönösebben érdekes másik személyről beszélne, vagy arról, hogy milyen gondjai támadtak az autójával.

A pszichológia és pszichiátria feladata alapjaiban változik. A delphoi jósda „Ismerd meg önmagad!" felszólításától kezdve Freud pszichoanalitikus terápiájáig a pszichológia szerepe az volt, hogy felfedezzük az ént, megértsük az egyént, rábukkanjunk „az igazságra, amely szabaddá tesz". Ma fennáll annak a veszélye, hogy a pszichiátria, a pszichológia és a pszichoanalízis az ember manipulálásának eszközévé válik. E területek szakértői elmondják, hogy néz ki a „normális" személy, és ennek megfelelően, mi nem stimmel velünk; módszereket találnak ki, amelyek segítenek beilleszkedni, boldognak, normálisnak lenni. A Szép Új Világban ez a kondicionálás a fogantatás első hónapjában kezdődik (vegyi módszerekkel), és a kamaszkor végéig tart. A mi esetünkben ez egy kicsit később kezdődik. Az újságok, a rádió, a televízió örökös ismétlései végzik el a kondicionálás nagy részét. De a manipuláció csúcsteljesítménye a modern pszichológia. A pszichológusok ugyanazt teszik a teljes személyiséggel, amit annak idején Taylor tett az ipari munkával – s mindezt a megértés és a szabadság nevében. Számos kivétel van ez alól a pszichiáterek, pszichológusok és pszichoanalitikusok körében, de egyre világosabban megkezdődött az a folyamat, amelynek következtében ezek a szakmák komoly veszélyt jelentenek az ember fejlődésére, és válnak gyakorlóik a szórakozás, a fogyasztás és az én-vesztés új papjaivá, a manipuláció szakembereivé, az elidegenedett személyiség szószólóivá.

d) Értelem, lelkiismeret, vallás

Mivé válik az *értelem, a tudat* és a *vallás* egy elidegenedett világban? Felületesen vizsgálva virágzanak. A nyugati világban gyakorlatilag nincsen írástudatlanság; az Egyesült Államokban egyre többen járnak főiskolára; mindenki olvassa az újságokat, és értelmesen hozzá tud szólni a világ dolgaihoz. Ami a lelkiismeretet illeti, a legtöbb ember egészen tisztességesen jár el szűk személyes körében, tulajdonképpen meglepően tisztességesen, ha az általános elbizonytalanodást figyelembe vesszük. Ami a vallást illeti, közismert tény, hogy a gyülekezeteknek több tagja van, mint valaha, és az amerikaiak túlnyomó többsége hisz Istenben – vagy legalábbis

ezt állítja a közvélemény-kutatások során. Nem kell azonban túl mélyre ásni ahhoz, hogy jóval kevésbé szívderítő megállapításokra jussunk.

Ami az értelmet illeti, először is el kell dönteni, hogy melyik emberi képességet értjük ez alatt. Amint korábban már említettem, különbséget kell tenni az intelligencia és az értelem között. Intelligencián azt értem, hogy képesek vagyunk elképzeléseinket valóra váltani valamilyen gyakorlati cél eléréséhez. Az a csimpánz, amelyik két botot összerak, hogy elérje vele a banánt, mert külön-külön egyik sem elég hosszú, intelligenciáját használja. Mindannyian ezt tesszük, amikor ügyeinket intézzük, „kitaláljuk", hogy mit hogyan kellene megoldani. Az *intelligencia* ebben az értelemben azt jelenti, hogy a dolgokat természetesnek vesszük úgy, ahogy vannak, és úgy kombináljuk őket, hogy azzal megkönnyítsük az alkalmazásukat; az intelligencia a biológiai túlélést szolgáló gondolkodás. Az *értelem* ellenben a megértésre törekszik: azt próbálja kitalálni, hogy mi van a felszín mögött, felismerni a dolgok magvát, a bennünket körülvevő valóságnak a lényegét. Az értelem nem funkció nélküli, bár szerepe nem annyira fizikai, mint inkább lelki és szellemi létezésünk támogatása. Ám mind az egyéni, mind a közösségi életben gyakran van szükség az értelemre is ahhoz, hogy előre lássunk eseményeket (tekintettel arra, hogy az előrejelzés gyakran a felszín alatt munkálkodó erők felismerésétől függ), és az ilyen előrelátásra néha még a fizikai túléléshez is szükség van.

Az értelemhez kötődésre és ön-érzékelésre van szükség. Ha csak passzív befogadója vagyok a benyomásoknak, gondolatoknak és véleményeknek, akkor képes vagyok azokat összehasonlítani, kezelni – de nem tudok beléjük hatolni. Descartes a gondolkodás tényéből vonta le a következtetést, hogy én, mint egyén, létezek. Kételkedek – érvelt –, tehát gondolkodom; gondolkodom, tehát vagyok. Ennek a fordítottja is igaz. Csak akkor tudok gondolkodni, vagyis csak akkor tudom az értelmemet használni, ha én én vagyok, ha nem vesztettem el az egyéniségemet a „valakiben".

Ezzel szorosan összefügg az elidegenedett személyiséget jellemző hiányzó valóságérzet. Amikor a modern ember „hiányzó realitásérzékéről" beszélünk, ellentétbe kerülünk azzal a széles körben elterjedt vélekedéssel, hogy a történelem legtöbb szakaszától nagyobb realizmusunk különböztet meg bennünket. Pedig realizmusunkról beszélni szinte egyenlő a paranoid torzítással. Miféle

realisták vagyunk mi, amikor olyan fegyverekkel játszunk, amelyek a teljes modern civilizáció, ha nem maga a Föld pusztulásához vezethetnek? Ha valakit ilyen cselekmény miatt elkapnának, azonnal rács és lakat mögé dugnák, és ha az illető ráadásul még a realizmusára lenne büszke, a pszichiáterek ezt egy beteg elme újabb és elég komoly tüneteként értékelnék. Ettől eltekintve azonban az a helyzet, hogy a modern ember minden lényeges kérdésben – az élet és a halál jelentését, a boldogságot és a szenvedést, az érzéseket és az elmélyült gondolkodást illetően – a realizmus döbbenetes hiányáról tesz tanúbizonyságot. Az emberi lét teljes valóságát elfedte, és az álvalóság mesterséges, kicsinosított képével helyettesítette azt. Mindez nem nagyon különbözik azoknak a bennszülötteknek a viselkedésétől, akik csillogó üveggyöngyökre cserélték földjüket és szabadságukat. Valójában olyannyira eltávolodott az emberi valóságtól, hogy a Szép Új Világ lakóival együtt elmondhatja: „Az egyén akármit is érez, a közösségnek mit sem ér ez."

A kortárs társadalom egy másik, már említett jellegzetessége szintén pusztító hatással van az értelemre. Mivel soha senki nem csinál végig egyedül egy teljes feladatot, hanem annak csak egy részét, mivel a dolgok dimenziója és az embereket tömörítő szervezetek túl nagyok ahhoz, hogy egészében meg lehessen őket érteni, soha semmit nem látunk át a maga teljességében. Ezért nem tudjuk megfigyelni a jelenségek mögötti törvényszerűségeket. Elegendő az intelligencia ahhoz, hogy egy nagyobb egység adott részterületét megfelelően kezeljük, akár gépről, akár államról legyen szó. De az értelem csak akkor fejlődhet, ha az egészet át tudja fogni, ha megfigyelhető és irányítható egységekkel van dolga. Ugyanúgy, ahogy fülünk és szemünk a hullámhossz csak bizonyos mennyiségi határai között működik, értelmünket is behatárolja az, hogy mit tudunk egészként és teljes működésében megfigyelni. Másképpen fogalmazva, bizonyos nagyságrend fölött szükségszerűen eltűnik a konkrétság, és az absztrakció veszi át a helyét; ezzel pedig elhomályosodik a valóságérzékelésünk. Elsőként Arisztotelész látta meg ezt a problémát, aki úgy vélte, hogy egy akkora városban, amelynek lakossága számát tekintve nagyobb, mint egy mai fogalmaink szerinti kisváros, nem lehet élni.

Ha megfigyeljük az elidegenedett ember gondolkodási minőségét, azonnal feltűnik, milyen fejlett az intelligenciája, és mennyit vesztett minőségéből az értelme. A valóságot magától értetődőnek

veszi; meg akarja enni, el akarja fogyasztani, érinteni, manipulálni akarja. Meg sem kérdezi, mi van mögötte, miért úgy néznek ki a dolgok, ahogy kinéznek, és mindez hová vezet. A jelentést nem ehetjük meg, az érzékelést nem fogyaszthatjuk el, ami pedig a jövőt illeti – *utánunk az özönvíz*! Sőt a 19. század óta napjainkig még érzékelhetően nőtt is az ostobaság – ha ez alatt az értelem, nem pedig az intelligencia ellentétét értjük. Annak ellenére, hogy mindenki kötelességtudóan olvassa az újságot, nem értjük a politikai események jelentését, ami mélységesen rémisztő, mivel intelligenciánk segítségével olyan fegyvereket gyártunk, amelyeket értelmünkkel képtelenek vagyunk ellenőrizni. Tudjuk, hogyan, de nem tudjuk, miért, és azt sem, mi célból. Sok embernek jó vagy kiváló az intelligenciaszintje, de az intelligenciatesztjeink csak a memóriánk, a gondolati kapcsolatok gyors előállítása, nem pedig az értelmező, érvelő gondolkodás képességét mérik. Mindez attól függetlenül igaz, hogy élnek közöttünk olyan kiváló értelemmel megáldott emberek, akiknek gondolkodása éppolyan elmélyült és eleven, mint az emberiség történetében bármikor. Az ő gondolkodásuk azonban távol van az általános nyájgondolkodástól, és gyanakodva tekintenek rájuk – még akkor is, ha rendkívüli teljesítményeik nem nélkülözhetők a természettudományokban.

Az új mesterséges intelligenciák jól szemléltetik, hogy mit értünk itt az intelligencián. Ezek kezelik a beléjük táplált adatokat; összehasonlítanak, kiválasztanak, és végül gyorsabban vagy hibamentesebben állnak elő az eredménnyel, mint amire az emberi intelligencia képes lenne. Mindennek azonban az a feltétele, hogy előtte valaki beléjük táplálja az alapadatokat. Az elektronikus agy azonban nem képes a kreatív gondolkodásra, a megfigyelt tények lényegének felismerésére, nem tudja meghaladni a belé táplált adatokat. A gép képes utánozni az intelligenciát, vagy talán le is körözheti azt, de értelmet nem tud szimulálni.

Az *etika* – legalábbis a görög-zsidó-keresztény hagyomány szerint – nem választható el az értelemtől. Az etikus viselkedés azon a képességen nyugszik, hogy értelmes megfontolásokkal értékítéleteket hozunk; döntést jelent jó és rossz között, és az e döntés értelmében végrehajtott cselekedetet. Az értelem használata feltételezi az én meglétét; ugyanez igaz az erkölcsi döntésekre és a cselekvésre. Ezen kívül az etika – legyen szó akár a monoteista vallásról, akár a világi humanizmusról – azon az elven alapul, hogy semmilyen

intézmény vagy dolog nem áll az ember mint egyén felett; hogy az élet célja az ember szeretetének és értelmének a kibontakoztatása, és hogy minden egyéb emberi tevékenységet ennek a célnak kell alárendelni. Hogyan válhatna azonban az etika egy olyan élet fontos részévé, ahol az egyénből robot lett, amelyben a nagy „valakit" szolgálja? Ezen kívül hogyan fejlődhet a lelkiismeret, amikor a konformizmus az életelv? A lelkiismeret természeténél fogva nem konform; képesnek kell lennie arra, hogy nemet mondjon, amikor mindenki más igent mond. Ahhoz, hogy ezt a nemleges választ ki tudja mondani, biztosnak kell lennie a nemet megalapozó ítélet helyességében. Minél jobban idomul az egyén, annál kevésbé képes meghallani saját lelkiismeretének szavát, és még annál is kevésbé képes az annak megfelelő cselekvésre. A lelkiismeret csak akkor létezik, amikor az ember emberként, nem pedig dologként, áruként tapasztalja meg önmagát. A *dolgokkal* kapcsolatban, amelyeket a piacon cserélnek el, még létezik egyfajta kvázi erkölcsi szabály, mégpedig a *tisztesség törvénye*. Ez arról szól, hogy a tárgyak tisztességes áron cseréljenek gazdát, és az alkut ravasz trükkök vagy erőszak alkalmazása nélkül kössék meg. Ez a tisztesség, amely nem a jó vagy a rossz, hanem a piac erkölcsi elve, és ez irányítja a marketingszemélyiség életét.

A tisztesség elve kétségkívül bizonyos etikus magatartást eredményez. Ha a tisztesség szabályai szerint járunk el, akkor nem hazudunk, nem csalunk, nem használunk erőszakot – még adunk is esélyt a többieknek. Az azonban, hogy szeressük embertársainkat, hogy egynek érezzük magunkat velük, hogy életünket annak a célnak szenteljük, hogy szellemi képességeinket fejlesszük, nem része a tisztesség etikájának. Paradox helyzetben élünk: a tisztesség etikáját gyakoroljuk, de keresztény etikát hirdetünk. Nem kellene fennakadnunk ezen a nyilvánvaló ellentmondáson? Nyilvánvalóan nem akadunk fenn rajta. Mi az oka ennek? Részben az, hogy a lelkiismeret fejlődésének négyezer éves öröksége egyáltalán nem veszett el. Éppen ellenkezőleg, sok szempontból az ember felszabadulása a feudális állam és az egyház hatalma alól lehetővé tette, hogy ez az örökség meghozza gyümölcsét, és a 18. század és napjaink közötti időszakban úgy virágzott, mint talán soha korábban. Még mindig részesei vagyunk ennek a folyamatnak – de tekintettel 20. századi életmódunkra, úgy tűnik, ha ez a virág elhervad, több bimbó már nem lesz, amely tovább virágozhatna.

A másik ok pedig, amiért nem hökkenünk meg a humanista etika és a tisztesség etikája közötti ellentmondáson, abban rejlik, hogy a tisztesség etikája fényében újraértelmezzük a vallási és a humanista etikát. Ennek az újraértelmezésnek jó példája az aranyszabály, amely eredeti zsidó és keresztény jelentésében a „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat" bibliai maxima népszerű megfogalmazása volt. A tisztesség etikájának rendszerében ez pusztán ezt jelenti: „Kereskedj tisztességesen. Azt add, amit kapni szeretnél. Ne csalj!" Nem csoda, hogy manapság az aranyszabály a legnépszerűbb vallási mondás. Két egymással ellentétes etikai rendszert is magában foglal, és segít nekünk elfelejteni a közöttük lévő ellentmondást.

Miközben még mindig keresztény-humanista örökségünkből élünk, nem meglepő, hogy a fiatalabb nemzedékről egyre jobban lekopik a hagyományos erkölcs, és hogy fiataljaink között olyan erkölcsi barbarizmust tapasztalunk, amely szöges ellentétben áll a társadalmunk által elért gazdasági és oktatási szinttel. E kézirat átnézése közben találkoztam két újságcikkel. Az egyik a *The New York Times*ban jelent meg arról, hogy négy, átlagos középosztálybeli családból származó kamasz kegyetlenül halálra tiport egy embert. A másik a *Time* magazinban jelent meg az új guatemalai rendőrfőnökről, aki az Ubico-diktatúra korábbi rendőrfőnökeként „kidolgozott egy fejszorító acélsapkát, amely arra való, hogy kiszedje a titkokat, és szétzúzza a nem megfelelő politikai gondolatokat".[45] A szerkezetet ábrázoló fénykép alatt a következő felirat olvasható: „Helytelen gondolatok megsemmisítője". Lehet-e ennél a frappáns képaláírásnál perverzebb érzéketlenséggel leírni a végletes szadizmust? Vajon meglepő, hogy kamaszok gátlás nélkül vernek agyon egy embert egy olyan kultúrában, ahol a legnépszerűbb hírmagazin ezt leírhatja? Nem elég magyarázat a fiataljaink körében növekvő barbarizmusra és vandalizmusra az, hogy a képregényekben és a filmekben brutalitással és kegyetlenséggel találkoznak csak azért, mert ezekkel az árukkal pénzt lehet keresni? Filmcenzoraink odafigyelnek arra, hogy a filmekben ne legyenek szexuális jelenetek, mivel ezek nemkívánatos nemi vágyakat gerjeszthetnének. Mennyire ártatlan lenne ez a következmény, ha összehasonlítjuk mindannak a dehumanizáló hatásával, amit viszont megengednek

[45] *Time*, 1954. augusztus 23.

ezek a cenzorok, és ami ellen, úgy tűnik, az egyházaknak is kevesebb kifogásuk van, mint a hagyományos bűnök ellen. Igen, van erkölcsi örökségünk, de ha csak örökségként kezeljük, ahelyett, hogy egész életmódunkkal együtt újrateremtenénk, hamarosan elenyészik, és a *Szép Új Világ* vagy az *1984* erkölcse lép a helyébe. Jelenleg úgy néz ki, hogy az etikus viselkedés számos egyén konkrét esetében még működik, miközben a társadalom a barbarizmus felé menetel.[46]

Az erkölccsel kapcsolatban elmondottak nagy része a *vallás* tekintetében is megállja a helyét. Természetesen, mivel a vallás elidegenedett emberek körében játszott szerepéről beszélünk, minden attól függ, hogy mit nevezünk vallásnak. Ha a vallásra annak legszélesebb értelmében – mint tájékozódási keretre és mint az odaadás tárgyára – utalunk, akkor valójában minden emberi lény vallásos, mivel senki nem élhet ilyen rendszer nélkül úgy, hogy közben megőrzi egészséges elméjét. Akkor a mi kultúránk is van annyira vallásos, mint bármelyik másik. Isteneink a gép és a teljesítmény eszméje; életünk értelme a mozgás, az előrenyomakodás, a csúcs megközelítése, amennyire csak lehetséges. Ha azonban valláson az egyistenhitet értjük, akkor vallásunk nem több, mint a kirakatba kitett számtalan áru egyike. A monoteizmus összeegyeztethetetlen az elidegenedéssel és a tisztességen alapuló erkölccsel. Az egyistenhit az ember kibontakozását és üdvözülését teszi az élet fő céljává, és ez soha nem rendelhető alá semmilyen más célnak. Ha Isten kiismerhetetlen és meghatározhatatlan, és ha Isten az embert a saját képére teremtette, akkor az *ember* is meghatározhatatlan – ami azt jelenti, hogy nem *dolog*, és soha nem szabad ilyen minőségben rátekinteni. Az egyistenhit és a bálványimádás közötti harc nem más, mint a produktív és az elidegenedett életmód közötti küzdelem. A mi kultúránk az emberiség történetének talán első teljes mértékben világi kultúrája. Félretoljuk az emberi lét alapvető problémáit, és nem foglalkozunk velük. Nem foglalkoztat bennünket az élet értelme, és annak megoldásán sem fáradozunk: azzal a meggyőződéssel vágunk neki életünknek, hogy nincs más cél azon kívül, hogy azt sikeresen befektessük, és az egészet különösebb baleset nélkül megússzuk. Többségünk hisz Istenben, és

[46] Vö. Arnold Gehlen mélyenszántó és gondolatgazdag, *Sozialpsychologische Probleme in der Industriellen Gesellschaft* című művét, amelyben a fentihez hasonló véleménynek ad hangot. Tübingen, Mohr, 1949.

magától értetődőnek tartja, hogy Isten létezik. A többiek, akik nem hisznek benne, magától értetődőnek veszik, hogy Isten nem létezik. Akárhogy is, Isten fogalma magától értetődő. Sem a hit, sem a hitetlenség nem okoz senkinek egyetlen álmatlan éjszakát, de még különösebb fejfájást sem. Valójában a mi kultúránkban nem jelent lényegi különbséget, hogy valaki hisz-e Istenben, vagy nem, sem a pszichológia, sem pedig a komolyan vett vallás felől közelítve. Egyik esetben sem foglalkoztatja sem Isten, sem a saját léte problémájára adandó válasz. Ahogy a felebaráti szeretet helyébe a személytelen tisztesség lépett, Isten átalakult egy távoli Világegyetem Kft. vezérigazgatójává; tudjuk, hogy ott van, hogy ő mozgatja a szálakat (amelyek azonban valószínűleg nélküle is mozognának), soha nem látjuk, de elismerjük vezető szerepét, miközben mi is „tesszük a dolgunkat".

A napjainkban megfigyelhető vallási „reneszánsz" talán a monoteizmusra eddig mért legnagyobb csapás. Van-e nagyobb szentségtörés annál, mint hogy Istent mint „a fenti embert" emlegetjük, hogy azért tanítunk imádkozni, hogy Istenben üzlettársra találjunk, hogy a vallást ugyanolyan értékesítési és hirdetési módszerekkel „áruljuk", mint a szappant?

Mivel a modern ember elidegenedése összeegyeztethetetlen a monoteizmussal, azt várhatnánk, hogy a modern kapitalizmus kritikájának élbolyát a lelkészek, a papok és a rabbik alkotják. Miközben igaz, hogy a katolikus egyház felsőbb méltóságai és néhány magas pozíciójú evangélikus lelkész és rabbi is hangoztatják elítélő véleményüket, minden egyház alapvetően a modern társadalom hagyományos erői közé tartozik, és a vallás segítségével biztatja arra az embereket, hogy folytassák tovább életüket egy mélységesen vallástalan rendszerben, és legyenek elégedettek vele. A többségük láthatólag nem ismeri fel, hogy ez a fajta vallás végül nyílt bálványimádássá fajul, ha nem kezdik el végre nyíltan néven nevezni a modern bálványimádást, és küzdeni ellene, ahelyett, hogy csak szónokolnak Istenről, és ezáltal több értelemben is visszaélnek a nevével.

e) Munka

Milyen jelentőséget kap a *munka* egy elidegenedett társadalomban? Az elidegenedésről szóló általános fejtegetésekben már röviden érintettük ezt a témát. De mivel e kérdés rendkívül fontos nemcsak napjaink társadalmának megértéséhez, hanem bármilyen kísérlethez, amelynek célja egy mentálisan egészségesebb társadalom megteremtése, szeretnék a következőkben külön és részletesebben is foglalkozni a munka lényegével.

Az embernek dolgoznia kell a megélhetéséhez, hacsak nem használ ki másokat. Akármilyen kezdetleges és egyszerű legyen is munkamódszere, magával a termelés puszta tényével az állatok birodalma fölé emelkedett; így jogos vele kapcsolatban a „termelő állat" meghatározás. A munka az ember számára azonban nem csak elkerülhetetlen szükségszerűség. A munka szabadítja ki a természetből, teremti meg mint társas és független lényt. *A munka folyamata, vagyis az önmagán kívüli természet alakítása és megváltoztatása során az ember saját magát is alakítja és változtatja.* Úgy emelkedik ki a természetből, hogy uralja azt; fejleszti együttműködési képességét, értelmét, szépérzékét. Elkülöníti magát a természettől, a vele való eredeti egységtől, ugyanakkor uraként és építőjeként újraegyesül vele. Minél jobban fejlődik munkája, annál inkább fejlődik az egyénisége is. A természet alakításával és újrateremtésével megtanulja, hogyan használja képességeit, növelje készségeit és alkotóképességét. Gondoljunk akár a dél-franciaországi barlangok gyönyörű festményeire, a kezdetleges népek fegyvereinek díszítéseire, a görög szobrokra és templomokra, a középkori székesegyházakra, a mesteremberek által készített székekre és asztalokra, a paraszti virág-, fa- vagy búzatermesztésre – mindez annak kifejeződése, hogy az emberi értelem és ügyesség miképp alakította át alkotó módon a természetet.

A Nyugat történetében a kézművesség képviseli az alkotómunka fejlődésének egyik csúcspontját, különösen annak 13. és 14. századi formájában. A munka nemcsak hasznos tevékenység volt, hanem mélységes megelégedést is okozott végzőjének. C. W. Mills igen világosan fogalmazta meg a kézművesség fő jellemzőit:

„A munkának nincsen további indítéka, mint a termék készítése és a készítés folyamata. A napi munka egyes mozzanatai értelmesek, mert ezek a mun-

ka végzője számára nem különülnek el a munka termékétől. Ily módon saját maga uralja munkatevékenységét. A kézműves így tanulhat a munkájából, fejlesztheti készségeit és ügyességét. Nem létezik választóvonal munka és játék, vagy munka és kultúra között. A kézműves megélhetésének módja teljes életmódját meghatározza és áthatja."[47]

A középkori struktúra összeomlásával és a modern termelési mód kezdetével a munka jelentése és funkciója alapjában változott meg, különösen a protestáns országokban. Az újonnan kivívott szabadságától megrémült ember úgy próbált úrrá lenni kételyein és félelmein, hogy kialakított egyfajta lázas tevékenykedést. Ennek a tevékenységnek az eredménye, a siker vagy a kudarc döntött üdvözüléséről, és jelezte, hogy a megmenekült vagy az elveszett lelkek közé tartozik-e. Egy önmagában megelégedést hozó, örömteli tevékenység helyett a munkából kötelesség és kényszer lett. Minél inkább vagyonra lehetett szert tenni vele, annál inkább vált belőle puszta eszköz a gazdagodás és a sikeresség szolgálatában. A munkából Max Weber megfogalmazása szerint a „belső aszketizmus" rendszerének legfőbb tényezője, az ember saját magány- és elszigeteltség-érzetére adott válasza lett.

Mindazonáltal a munkának ez az értelme csak a felső- és középosztályok esetében volt érvényes, akik össze tudtak gyűjteni némi tőkét, és másokat tudtak dolgoztatni. A nagy többség számára, akik csak fizikai erejüket tudták áruba bocsátani, a munka gyakorlatilag robottá változott. A 18. és 19. századi munkás, akinek napi tizenhat órát kellett dolgoznia ahhoz, hogy ne haljon éhen, nem azért munkálkodott, mert így szolgálta az Urat, és nem is azért, hogy sikeresen megmutassa, hogy a „kiválasztottak" közé tartozik, hanem azért, mert kénytelen volt munkaerejét eladni azoknak, akiknek megvoltak az eszközeik annak felhasználására. A modern kor első századaiban a munka a középosztályok számára *kötelességet* jelentett, a tulajdon nélküliek számára pedig *kényszermunkát.*

Az elmúlt évtizedekben jelentősen megváltozott a munka mint kötelesség iránti, még a 19. században is uralkodó vallásos hozzáállás. A modern ember nem tud mit kezdeni magával, fogalma sincs, hogyan töltse el értelmesen életét, és úgy gondolja, muszáj dolgoznia, hogy elkerülje az elviselhetetlen unalmat. A munka azonban a 18. és 19. századi középosztálybeli hozzáállás értelmé-

[47] Mills, i. m. 220.

ben már nem erkölcsi és vallási kötelezettség. Valami új alakult ki. A folyamatosan növekvő termelés, a nagyobb és jobb dolgok előállításának kényszere önmagukért való céllá, új ideállá váltak. A munka elidegenedett a munkát végző személytől.

És mi történik a gyári munkással? Napi hét vagy nyolc órában energiája nagy részét azzal tölti, hogy előállít „valamit". Szüksége van munkájára ahhoz, hogy megéljen, de szerepe alapvetően passzív. Egy igen bonyolult és magasan szervezett termelési folyamatban apró, elszigetelt feladatot teljesít, soha nem találkozik a „produktumával" mint egésszel, legalábbis előállítóként nem, legfeljebb csak mint fogyasztó, feltéve hogy van annyi pénze, hogy „termékét" megvegye egy áruházban. A teljes termékhez nincs köze sem annak fizikai, sem pedig szélesebb értelemben vett gazdasági és társadalmi vonatkozásaiban. Beosztják egy bizonyos helyre, bizonyos feladatot el kell látnia, de nem vesz részt a munka szervezésében vagy irányításában. Nem is érdekli, és nem is tudja, hogy miért éppen ezt az árut gyártják, miért nem egy másikat, és hogy ez miképp viszonyul a társadalom egészének szükségleteihez. A cipőket, a gépkocsikat, a villanykörtéket „a vállalat" gyártja gépek használatával. Ő is inkább része a gépnek, nem pedig ura és tevékeny mozgatója. A gép nem őt szolgálja és végzi el helyette azt a feladatot, amelyhez régebben fizikai energiájára volt szükség, hanem ura és parancsolója lett. Ahelyett, hogy a gép pótolná az emberi energiát, az ember vált a gép pótlékává. *Munkáját olyan tevékenységek elvégzéseként definiálhatjuk, amelyeket a gépek még nem tudnak elvégezni.*

A munka a pénzkereset eszköze, nem önmagában is értelmes emberi tevékenység. Az autóiparban dolgozó munkásokat megfigyelő Peter Drucker nagyon tömören fogalmazza meg mindezt:

„Az autógyári munkások nagy többsége számára munkájuk kizárólagos jelentése a fizetési boríték, és semmi közük a munkájukhoz vagy a termékhez. A munka a fizetési csekk megszerzésének természetellenes, kellemetlen, értelmetlen és őrjítő feltételeként jelenik meg, és nincs benne semmi méltóság és jelentőség. Nem csoda, hogy felértékelődik a tunya munkavégzés, a lassúság és minden más trükk, amellyel el lehet érni, hogy kevesebb munkával ugyanakkora fizetéshez jussanak. Nem csoda, hogy a munkás boldogtalan és elégedetlen lesz – mivel a fizetési boríték nem elegendő ahhoz, hogy az ember arra alapozza az önbecsülését."[48]

[48] Vö. Peter F. Drucker: *Concept of the Corporation.* New York, The John Day Company, 1946, 179.

A munkás viszonya a munkájához a teljes társadalmi berendezkedésből következik, amelynek ő is része. „Alkalmazottként"[49] nem tevékeny ágens *(active agent)*, nincsen felelőssége, kivéve hogy hibátlanul kell előállítani azt a munkadarabot, amelyen dolgozik, és csekély érdekeltsége annyiban áll, hogy elég pénzt vigyen haza saját maga és a családja eltartásához. Semmi többet nem várnak és nem akarnak tőle. Része a tőke által birtokolt vagy bérelt berendezésnek, és szerepét és funkcióját az a minősége határozza meg, hogy ennek a berendezésnek a része. Az utóbbi évtizedekben egyre több figyelmet fordítottak a munkás pszichológiájára, és viszonyára a munkához, az „ipar emberi problémájára", ám már maga ez a megfogalmazás is jelzi az alapattitűdöt, hiszen olyan emberi lényről beszélünk, aki élete nagy részét munkában tölti, ezért inkább *„az emberi lények ipari problémáit" kellene megvitatni, nem pedig „az ipar emberi problémáját"*.

Az ipari munka területén végzett legtöbb pszichológiai vizsgálat azzal a kérdéssel foglalkozik, hogyan növelhető az egyes munkások termelékenysége, és hogyan dolgoztathatók minél kevesebb súrlódással. A pszichológia az „embergépészet" szolgálatába állt, amely megkísérli úgy kezelni a munkást és az alkalmazottat, mint egy gépet, amely jobban teljesít, ha meg van olajozva. Míg Taylort elsősorban az foglalkoztatta, hogyan lehetne jobban megszervezni a munkás fizikai képességeinek technikai felhasználását, a gyári munkára szakosodott pszichológusokat elsősorban a munkás lelke érdekli. A mögöttes elképzelés valahogy így hangzik: ha jobban dolgozik, amikor boldog, akkor teszünk róla, hogy boldog legyen, biztonságban érezze magát, elégedett legyen, vagy bármi más, ami növeli a kibocsátását és csökkenti a súrlódásokat. A „humán kapcsolatok nevében" minden olyan fogást bevetnek a munkásnál, amely egy tökéletesen elidegenedett személynek megfelel; a jobb közönségkapcsolatok érdekében még a boldogság és az emberi értékek is szerepelnek a javaslatok között. A *Time* magazin szerint például az egyik legismertebb amerikai pszichiáter egy alkalommal ezt mondta ezerötszáz áruházi menedzsernek: „Vásárlóink megelégedettebbek lennének, ha boldogok vagyunk... Dollárban és centben fizetődik ki a vezetésnek, ha az értékeknek, az emberi

[49] Az angol *employed* a német *angestellt*, illetve *eingestellt* szóhoz hasonlóan olyan fogalom, amely inkább dolgokra utal, mint emberekre.

kapcsolatoknak ezeket az általános elveit ténylegesen sikerül a gyakorlatban megvalósítani." „Emberi kapcsolatokról" beszélnek, és a legembertelenebb, elidegenedett robotokra jellemző viszonyokra gondolnak; boldogságról beszélnek, és a tökéletes rutinszerűségre gondolnak, amely a legutolsó kételyt és spontaneitást is elűzte.[50]

A munka elidegenedett és semmiféle örömet nem jelentő jellege kétféle reakciót vált ki: megteremti egyrészt a tökéletes *lustaság* ideálját, másrészt a mélyen gyökerező, bár gyakran tudattalan *ellenségességet* a munkával, valamint mindennel és mindenkivel szemben, aki és ami ahhoz kötődik.

Nem nehéz felismerni a teljes lustaság és passzivitás utáni széles körben elterjedt vágyakozást. Reklámjaink erre még inkább apellálnak, mint a szex utáni vágyra. Természetesen számos hasznos, munkakímélő eszköz létezik. Ez a hasznosság azonban csak ürügyként szolgál, és valójában a tökéletes passzivitás és befogadás vágya miatt érinti meg az embereket. Az egyik dobozos gabonapelyhet így hirdetik: „új – könnyebben fogyasztható". Az egyik elektromos kenyérpirítót pedig ezzel a szöveggel: „... Egyedülálló kenyérpirító az egész világon! Ez az új kenyérpirító mindent megold helyettünk. Még azzal sem kell foglalkoznunk, hogy leengedjük a kenyeret. Egyedülálló elektromos motorja *finoman kiveszi a kenyeret az ujjaink közül!*" Hány nyelvtanfolyamot vagy más témájú tanfolyamot reklámoznak azzal a szlogennel, hogy „fáradság nélküli tanulás, vége a megszokott kínszenvedésnek"! Mindenki ismeri az életbiztosító hirdetésében szereplő idős párt, aki hatvanévesen nyugdíjba vonult, és életét abban a tökéletes boldogságban tölti, hogy az utazgatáson kívül semmit nem kell csinálnia.

A rádió és a televízió is ennek a lustaság utáni vágyakozásnak egy újabb oldalát szemlélteti, mégpedig a „nyomógomb hatalmát": csak megnyomok vagy elfordítok egy gombot a készülékemen, és zenét, beszélgetést, sportot hívok elő, a televízióval pedig utasításomra a szemem elé tárulnak a nagyvilág eseményei. Az autóvezetés öröme is részben nyilván a nyomógomb hatalma iránti vágy kielégülésén alapul. Azzal, hogy minden erőfeszítés nélkül megnyomok egy gombot, hatalmas gép indul be; a vezetőnek minimális ügyességre és erőre van szüksége ahhoz, hogy a tér urának érezze magát.

[50] A munka problémáját a VIII. fejezetben külön megvizsgáljuk még.

Ennél azonban messze komolyabb és mélyebben gyökerező a munka értelmetlenségére és unalmára adott válasz. Ez olyan ellenségesség a munkával szemben, amely sokkal kevésbé tudatos, mint a lustaság és a tétlenség utáni vágyunk. Számos üzletember cégének és az általa árusított áru foglyának érzi magát; olyan érzése van, hogy csalás van a termékében, és titokban megveti azt. Gyűlöli a vevőit, akik alakoskodásra kényszerítik, hogy eladhassa az áruját. Gyűlöli a versenytársait, mivel fenyegetést jelentenek a számára; alkalmazottait éppúgy, mint főnökeit, mert állandóan vetélkednie kell velük. Leginkább pedig önmagát gyűlöli, mivel azt látja, hogy anélkül telik el az élete, hogy a siker pillanatnyi részegítő hatása mellett bármilyen értelme lenne. Természetesen ez a mások és önmaga, valamint a saját termékei iránti gyűlölet és megvetés nagyrészt tudatalatti, és csak időnként válik tudatossá egy-egy gondolatfoszlány erejéig, amely éppen elég rossz érzést kelt ahhoz, hogy a lehető leggyorsabban félresöpörje.

f) Demokrácia

Éppúgy, ahogy a munka elidegenedett az embertől, a szavazó akaratának a kinyilvánítása is elidegenedett módon jut kifejezésre a modern demokráciában. A *demokrácia* elve az az elképzelés, hogy ne egy uralkodó vagy egy szűk csoport, hanem a nép egésze határozzon saját sorsáról, és hozzon döntéseket a közös érdeklődésre számot tartó ügyekben. Azzal, hogy saját képviselőit megválasztja, akik a parlamentben az ország törvényeit megalkotják, elvileg minden állampolgár felelősen részt vesz a közösség ügyeiben. A hatalommegosztás elvével értelmes rendszer alakult ki, amelynek célja, hogy megőrizze az igazságszolgáltatási rendszer integritását és függetlenségét, és megtartsa a törvényhozó és a végrehajtó hatalom egyensúlyát. Ideális esetben minden állampolgár egyformán felelős és egyforma a befolyása a döntéshozatalra.

A valóságban a demokratikus rendszer kezdettől fogva fontos belső ellentmondástól szenved. Mivel olyan államokban uralkodott, ahol a lehetőségek és a jövedelmek között rendkívül nagyok voltak a különbségek, a kiváltságos osztályok természetesen nem akarták elveszíteni azokat az előjogokat, amelyeket rendjük biztosított számukra, és amelyeket könnyen elveszíthettek volna, ha a

tulajdon nélküli többség akarata jut érvényre. E veszély elkerülésére a tulajdon nélküli népesség nagy részét kizárták a választójogból, és csak nagyon lassan vált elfogadottá az az elv, hogy minden állampolgárnak korlátozás és feltétel nélküli választójoga van.

A 19. században úgy tűnt, hogy az általános választójog megoldja a demokrácia minden problémáját. Az egyik chartista vezető, Feargus E. O'Connor ezt mondta 1838-ban: „Az általános választójog egy csapásra megváltoztatná a társadalom teljes állapotát, és a bizalmatlanság, kétely és gyanúsítgatás társadalmát a felebaráti szeretet, a kölcsönös érdekeltség és az egyetemes bizalom társadalma váltaná fel." 1842-ben pedig ezt mondta: „Fél évvel A nép alkotmányának (The People's Charter) elfogadása után minden férfi, nő és gyermek megfelelő élelemhez, lakhatáshoz és ruházathoz jut az országban."[51] Azóta az összes nagy demokrácia bevezette az általános választójogot a férfiak számára, majd Svájc kivételével* a nők számára is, de még a világ leggazdagabb országában is az a helyzet, hogy – Franklin D. Roosevelt szavaival élve – a népesség egyharmada „rosszul táplált, nincs megfelelő lakása és ruházata".

Az általános választójog nemcsak a chartistáknak okozott csalódást, hanem azoknak is, akik úgy hitték, bevezetése majd segít abban, hogy az állampolgárok felelős, aktív, független személyekké váljanak. Világossá vált, hogy *a demokrácia problémája ma már nem a választójog korlátozása, hanem a választójog gyakorlásának a módja.*

Hogyan fejezhetik ki az emberek „saját" akaratukat, ha egyáltalán nincs saját akaratuk és saját meggyőződésük, ha elidegenedett automaták, akiknek ízlését, véleményét és döntéseit hatalmas kondicionáló gépek manipulálják? Ilyen körülmények között az általános választójogból fétis lesz. Ha egy kormány bizonyítani tudja, hogy mindenkinek joga van a szavazásra, és hogy a szavazatokat tisztességesen megszámolják, akkor demokratikusnak minősül. Ha mindenki szavaz, de a szavazatokat nem számolják meg tisztességesen, vagy ha a szavazó fél attól, hogy a kormányzó párt ellen szavazzon, az ország nem demokratikus. Való igaz, hogy jelentős és fontos különbség van a szabad és a manipulált választások között, de e különbség megállapítása után nem feledkezhetünk meg

[51] Idézi: J. R. M. Butler: *History of England.* London, Oxford University Press, 1928, 86.

* Svájcban 1971-ben, jóval a könyv eredeti megjelenése után fogadták el a nők választójogát. *(A szerk.)*

arról, hogy még a szabad választások sem fejezik ki szükségszerűen „a nép akaratát". Ha az emberek többsége valamelyik agyonreklámozott fogkrémmárkát használja, mert a hirdetések bizonyos rendkívüli tulajdonságokkal ruházzák fel azt, egyetlen józan eszű ember sem mondja, hogy az emberek e fogkrém mellett „döntöttek". Pusztán annyi állítható, hogy a reklámhadjárat kellően hatékony volt ahhoz, hogy emberek millióit meggyőzze állításainak valóságáról.

Egy elidegenedett társadalomban az emberek akaratnyilvánításának módja nem sokban különbözik attól, ahogyan áruvásárláskor döntenek. Arra figyelnek, hogy mit sulykolnak beléjük a hirdetések, és a tények keveset jelentenek az állandó sulykolással szemben. Az elmúlt években egyre inkább tanúi vagyunk annak, ahogy a reklámszakemberek módszerei meghatározzák a politikai propagandát. Mivel hozzászoktak ahhoz, hogy bármit meg tudnak vetetni a célközönséggel, aminek a „felépítésére" elegendő pénz áll rendelkezésre, ugyanezt a bevált taktikát alkalmazzák a politikai eszmékre és a vezető politikusokra is. Ugyanúgy használják a televíziót egy-egy politikai személyiség „felépítésére", ahogy egy mosószermárkánál. Csak a hatás számít, akár árbevételben/értékesítésben, akár szavazatszámban mérhető az, nem pedig a reklám tárgyának értelmessége vagy hasznossága. Ezt a jelenséget megdöbbentően őszintén ki is mondták a Republikánus Párt jövőjéről szóló aktuális nyilatkozatokban. Ezek szerint, mivel nem remélhetik, hogy a szavazók többsége a Republikánus Pártra szavazna, kell találni egy jól ismert személyiséget, hogy reprezentálja a pártot – és *ő* meghozza majd a szükséges szavazatokat. Ez elvében nem különbözik attól, mint amikor valamelyik híres sportember vagy filmszínész egy cigarettamárka arcává válik.

Tulajdonképpen elmondhatjuk, hogy egy demokratikus országban a politikai gépezet működése lényegében alig különbözik az árupiacon zajló eljárásoktól. A politikai pártok nem különböznek jelentősen a nagy gazdasági vállalkozásoktól, a hivatásos politikusok pedig igyekeznek portékájukat eladni a közönségnek. Módszerük egyre inkább hasonlít a nagy nyomást kifejtő reklámra. J. A. Schumpeter, a politikai és gazdasági élet éles szemű megfigyelője ennek a folyamatnak különösen világos megfogalmazását adta. A klasszikus 18. századi demokráciafogalom meghatározásával kezdte.

„A demokratikus módszer olyan politikai döntéshozatalra irányuló intézményi megoldás, amely úgy valósítja meg a közjót, hogy a különböző ügyekben magára a népre bízza a döntéshozatalt, olyan egyének megválasztásával, akik azért gyűlnek össze, hogy akaratát végrehajtsák."[52]

Ezt követően Schumpeter elemzi a modern ember attitűdjeit a közösség boldogulásával kapcsolatban, és következtetése nem sokban különbözik a fent vázoltaktól.

„Ha azonban a család és az üzleti érdekek magánjellegű gondjaitól még tovább lépünk, olyan nemzeti és nemzetközi ügyek régióiba, amelyek nincsenek közvetlen és egyértelmű kapcsolatban ezekkel a magánjellegű gondokkal, az egyéni akarat, a tényismeret és a beleszólás módja hamar eléri azt a pontot, ahol már nem felel meg a klasszikus tan elvárásainak. Számomra az legmegdöbbentőbb, és szerintem ez a probléma lényege, hogy teljesen elveszett a realitásérzékünk. A fontos politikai kérdések a tipikus állampolgár lelkivilágában általában az olyan szabadidős tevékenységekkel állnak egy szinten, amelyek nem érték el a hobbik rangját, és olyanok, akár a minden kötelezettség nélküli csevegési témák. Mindezek a dolgok nagyon távolinak tűnnek; egyáltalán nem olyanok, mint például az üzleti döntések; a veszélyekből nem biztos, hogy valóság lesz, ha pedig igen, lehet, hogy nem is bizonyulnak majd olyan súlyosnak; az ember úgy érzi, mintha fiktív világban mozogna.

Ez a csökkent realitásérzék tehet nemcsak a felelősségérzet hanyatlásáról, hanem arról is, hogy nincsen valódi akaratunk. Az embernek persze megvannak a maga vesszőparipái, kívánságai, ábrándjai és bosszúságai; van, amit szeret, és van, amit nem. De szokásos esetben ezek nem érik el azt a szintet, amit akaratnak hívunk – ami a céltudatos, felelősségteljes cselekvés pszichés megfelelője. Valójában a nemzeti ügyeken töprengő állampolgár számára nincs is tere az ilyen akaratnak, és nincs olyan feladat, amellyel azt kifejleszthetné. Tagja egy működésképtelen bizottságnak, nevezetesen az egész nemzet bizottságának, és ez az oka annak, hogy kevesebb energiát fordít egy politikai probléma megértésére, mint egy bridzsjátszmára.

A csökkent felelősségérzet és a szilárd akarat hiánya a magyarázat az átlagos állampolgár tudatlanságára és hézagos ítélőképességére a hazai és külpolitikai ügyekben, amelyek talán még megdöbbentőbbek a képzett emberek esetében és azoknál, akik az élet egyéb, nem politikai területein sikeresen, aktívan tevékenykednek, mint a képzetlen, szerény körülmények között élő embereknél. Rengeteg és könnyen hozzáférhető információ van. De úgy látszik, ez semmit sem jelent. Nem is kell csodálkoznunk rajta. Csak össze kell hasonlítanunk, hogy hogyan viszonyul ugyanaz az ügyvéd ügyiratához

[52] Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism, and Democracy.* New York és London, Harper and Brothers, 1947, 250.

és az újságjában megjelenő politikai tényekhez, megnyilvánulásokhoz, és rögtön kiderül, mi a gond. Az első esetben az ügyvéd évek céltudatos munkájával nyerte el azt a képességét, hogy a tények jelentőségét fel tudja mérni, miközben kifejezett érdeke vezérelte abban, hogy ezt a szakmai hozzáértést megszerezze; és ugyanilyen fontos ösztönzést érez arra, hogy képességeit, intellektusát, akaratát az ügyirat tartalmára összpontosítsa. A másik esetben nem vette a fáradságot, hogy képezze magát, nem foglalkozik azzal, hogy befogadja az információt, vagy hogy azokat a kritikai kánonokat alkalmazza vele szemben, amelyeket egyébként kiválóan tud kezelni; a hosszú vagy bonyolult érveknél elveszti a türelmét. Mindez megmutatja, hogy hiába áll rendelkezésre akármilyen kimerítő és helytálló információtömeg, a közvetlen felelősségből eredő kezdeményezés hiányában marad a tudatlanság. Ez még azoknak a dicséretes próbálkozásoknak az ellenére is így van, amelyek túlmennek az információ bemutatásán, és igyekeznek annak alkalmazását is megtanítani előadások, kurzusok, vitacsoportok keretében. Az eredmény nem nulla, de csekély. Az embereket nem lehet felcipelni egy létrán.

Tehát az átlagos állampolgár azonnal alacsonyabb szellemi szinten kezd működni, mihelyt a politika területére lép. Olyan módon érvel és elemez, amelynek infantilizmusát a saját szakterületén azonnal felismerné. Ismét primitív lesz."[53]

Schumpeter arra is rámutat, hogy a népakaratot a politikai kérdésekben a kereskedelmi reklámokhoz igen hasonló eszközökkel állítják elő.

„Az, ahogyan a kérdésfelvetéseket vagy bármilyen kérdésben a népakaratot kialakítják, pontosan megfelel a kereskedelmi reklám módszereinek. Azt tapasztalhatjuk, hogy ugyanazzal a technikával keltenek kedvező és kedvezőtlen asszociációkat, és ezek annál hatásosabbak, minél kevésbé racionálisak. Ugyanazokat a kibúvókat és elhallgatásokat tapasztaljuk, és ugyanazt a trükköt, hogy az állítások ismételgetésével teremtenek véleményt, és ez éppen annyira sikeres, amennyire kerüli a racionális érvet, és annak veszélyét, hogy az emberek kritikai képességét felkeltse. És így tovább. Csakhogy mindennek a művészete sokkal jobban kibontakozhat a közügyekben, mint a magán- és a szakmai életben. A valaha élt legcsinosabb lány képe sem fogja hosszú távon biztosítani egy rossz cigaretta értékesítését. A politikai döntések esetében nincsen hasonlóan komoly biztosíték. Számos sorsfontosságú döntés olyan természetű, hogy az állampolgárok közössége nem tud kényelmesen és olcsón kísérletezni vele. Azonban ha ez mégis lehetséges lenne, akkor sem olyan könnyű döntésre jutni, mint egy cigaretta megvásárlásakor, hiszen a hatásokat nem olyan könnyű megítélni."[54]

[53] Uo. 261., 262.
[54] Uo. 263.

Elemzése alapján Schumpeter végül eljut egy olyan demokráciameghatározáshoz, amely bár az előzőnél kevésbé fennkölt, kétségkívül közelebb áll a valósághoz. „A demokratikus módszer olyan politikai döntéshozatalra irányuló intézményi megoldás, *amelynek során egyének a döntési hatalmat az emberek szavazatáért folyó versenyben szerzik meg.*"[55] (Kiemelés tőlem – *E. F.*)

A politika és az árupiac területén folyó véleményformálás közötti összehasonlítás kiegészíthető egy másikkal, amely nem is annyira magával a véleményformálással, hanem annak kifejezésével függ össze. A részvényes szerepére gondolok az amerikai nagyvállalatoknál, és az ő cégvezetésre gyakorolt befolyására.

Amint korábban szó volt róla, a nagy cégek ma több százezer egyén tulajdonában vannak, akik közül mindenki csak a teljes törzstőke elenyésző hányadának a birtokosa. Jogilag nézve a részvényesek a vállalat tulajdonosai, ezért az ő joguk a cégvezetés kinevezése és politikájának a meghatározása. A gyakorlatban kevés felelősséget éreznek tulajdonuk iránt, és beleegyeznek abba, amit a menedzsment tesz, megelégedve a rendszeres bevétellel. A részvényesek túlnyomó többsége nem veszi a fáradságot, hogy elmenjen a közgyűlésekre, és készek a szükséges meghatalmazásokat elküldeni a cégvezetésnek. Amint fent szemléltettük, csak a nagyvállalatok 6%-ánál gyakorolták (1930-ban) az ellenőrzést többségi vagy teljes tulajdonosként.

A modern demokrácia ellenőrzésének helyzete nem különbözik jelentősen egy nagyvállalatétól. Igaz, a szavazók több mint 50%-a személyesen adja le a szavazatát. Döntenek a szavazatokért versengő két pártgépezet között. Amint azonban az egyik gépezetet hivatalba szavazzák, az el is távolodik a szavazóktól. A valódi döntéseket gyakran már nem is a parlament egyes tagjai hozzák, akik választókerületük érdekeit és kívánságait képviselik, hanem a pártapparátus.[56] De a döntéseket még ott is olyan befolyásos kulcsfigurák hozzák meg, akiket az átlagemberek gyakran alig ismernek. Az a helyzet, hogy miközben az egyes állampolgár azt hiszi, hogy ő irányítja országa döntéseit, ez alig valamivel inkább van így, mint amennyire az átlagrészvényes vesz részt „cége"

[55] Uo. 269.

[56] Vö. R. H. S. Crossman: The Party Oligarchies. *The New Statesman and Nation.* (London), 1954. augusztus 21.

ellenőrzésében. A szavazás aktusa és a legnagyobb hatású, magas szintű politikai döntések meghozatala között rejtélyes a kapcsolat. Nem állíthatnánk, hogy egyáltalán nem létezik ilyen kapcsolat; ugyanakkor azt sem mondhatjuk, hogy a végső döntés a szavazó akaratának a végeredménye. Ez pontosan megfelel az állampolgári akarat elidegenedett kifejezésének. Tesz valamit, szavaz, és az az illúziója, hogy ő hozza azokat a döntéseket, amelyeket sajátjaként fogad el, míg a valóságban nagyrészt saját ellenőrzésén és ismeretein túlmutató erők határozzák meg azokat. Nem csoda, hogy ez a helyzet mélységes tehetetlenségérzetet kelt a politikai ügyekkel kapcsolatban az átlagállampolgárban (bár ennek nincsen szükségszerűen a tudatában), ezért egyre inkább csökken politikai intelligenciája. Ugyanis amíg igaz, hogy gondolkodnunk kell, *mielőtt* cselekszünk, az is igaz, hogy ha nincs esélyünk cselekedni, gondolkodásunk elsekélyesedik; más szóval, ha nem tudunk hatásosan cselekedni, akkor produktívan gondolkodni sem tudunk.

5. Elidegenedés és lelki egészség

Milyen hatása van az elidegenedésnek a lelki egészségre? A válasz természetesen attól függ, hogy mit értünk egészségen; ha azt, hogy az ember el tudja látni társadalmi feladatát, szolgálja a termelést, és önmaga reprodukciójára képes, akkor teljesen nyilvánvalóan lehet egészséges az elidegenedett ember. Végül is mi hoztuk létre a leghatalmasabb termelőgépezetet, amely valaha is létezett a Földön – bár szintén mi hoztuk létre a leghatalmasabb pusztító gépezetet is, amelyet bármelyik őrült magához kaparinthat. Ha megnézzük a lelki egészség jelenlegi meghatározását, szintén azt kell gondolnunk, hogy egészségesek vagyunk. Az egészség- és betegségfogalmak teljesen természetes módon azoknak az embereknek a termékei, akik azokat megfogalmazzák – ezért annak a kultúrának a termékei, amelyben ezek az emberek élnek. Az elidegenedett pszichiáterek a lelki egészséget az elidegenedett személyiségből kiindulva határozzák meg, és ezért egészségesnek vélhetik azt, ami a normatív humanizmus nézőpontjából esetleg betegnek minősülne. Innen nézve az, amit H. G. Wells olyan gyönyörűen leírt *A vakok országá*ban pszichiáterei és sebészei szempontjából, a mi kultúránk számos pszichiáterére nézve is igaz. Novellájában egy fiatalember

egy elszigetelt, születésüknél fogva vak törzsnél talál menedéket. A törzs orvosai megvizsgálják.

„És akkor az egyik öregnek, aki szeretett a dolgok mélyére hatolni, egy ötlete támadt. Ezt az öreget orvosként tisztelte a völgy népe, ő volt a nagy gyógyító, bölcs és találékony elme, és vonzotta őt a feladat, hogy Nunezt kigyógyítsa különcségeiből.

– Megvizsgáltam Bogotát – mondta –, és most már jobban értem a helyzetet. Azt hiszem, van mód rá, hogy meggyógyítsuk.

– Én is mindig ebben reménykedtem – mondta az öreg Yacob.

– Az agya beteg – szólt a vak orvos.

A többiek helyeslően morogtak.

– És mi a baja az agyának?

– Ó! – sóhajtott az öreg Yacob.

– Ez – felelt önmagának az orvos. – Ez a furcsa valami, amit ő szemnek nevez, és ami csak arra való, hogy kellemesen lágy bemélyedést idézzen elő az arcban. Bogotának ez az úgynevezett szeme beteg, mégpedig olyan mértékben, hogy az agyban is zavarokat okoz. Bogota szeme természetellenesen nagy, szempillái is vannak, a szemhéjai mozognak, következésképpen a szemek állandóan izgatják az agyat.

– Igazán? – kérdezte Yacob. – Igazán azt hiszed, hogy ez a baj?

– Alapos megfontolás után, azt hiszem, nyugodtan mondhatom, hogy Bogota meggyógyításához csak egy könnyű és egyszerű műtétre van szükség. El kell távolítani ezeket az agyat ingerlő, fölösleges testeket.

– És akkor teljesen épelméjű lesz?

– Teljesen épelméjű, és kitűnő honpolgár.

– Ó, milyen csodálatos a tudomány! Hála legyen az Égnek! – kiáltott fel Yacob, és rögtön elindult, hogy közölje Nunezzel az örvendetes újságot."[57]

A lelki egészségre jelenleg alkalmazott pszichiátriai definícióink azokat a tulajdonságokat hangsúlyozzák, amelyek korunk elidegenedett társadalmi karakterének részei: beilleszkedés, együttműködési készség, agresszivitás, tolerancia, ambíció stb. Fentebb már idéztem Strecker definícióját az „érettséggel" kapcsolatban, amely azt szemlélteti, hogyan vált pszichiátriai nyelvezetté egy átlagos alsóvezetői álláshirdetés szóhasználata. Ahogyan azonban más összefüggésben korábban már említettem, még korunk egyik legmélyebben gondolkodó és legcsillogóbb pszichoanalitikusának, H. S. Sullivannek az elméleti fogalomalkotását is befolyásolta

[57] H. G. Wells: *A vakok országa* (ford. Ruzitska Mária). Budapest, Európa Könyvkiadó, 1969, 45.

a mindent átható elidegenedés. Már csak Sullivan kiválósága és a pszichiátriában végzett rendkívüli teljesítménye miatt is tanulságos kissé elidőzni ennél a kérdésnél. Sullivan az ember természetének részeként kezeli azt, hogy az elidegenedett személy nem rendelkezik az önazonosság érzésével, és önmagát a mások elvárásaira adott válaszként tapasztalja meg, éppen úgy, ahogy Freud a század elejére jellemző versenyszellemet tekintette természetes jelenségnek. Ezért Sullivan az „egyedi individualitás önámításának" nevezte azt a nézetet, hogy létezik egyedi, individuális én.[58] Hasonlóképpen egyértelmű az elidegenedett gondolkodás hatása arra, ahogy az ember alapvető igényeit megfogalmazza. Ezek véleménye szerint „a személyes biztonság szükséglete – vagyis az aggodalom hiánya; az intimitás szükséglete – vagyis együttműködés legalább egy másik személlyel; a szexuális kielégülés szükséglete, amely az orgazmus céljával folytatott genitális tevékenységet jelenti."[59] A lelki egészségnek ez a három követelménye, amelyeket Sullivan itt meghatározott, nagy általánosságban elfogadott. Első pillantásra senki sem vitatná azt a véleményt, hogy a szeretet, a biztonság és a nemi kielégülés a mentális egészség tökéletesen normális céljai. E fogalmak kritikai vizsgálata azonban megmutatja, hogy egy elidegenedett világban mást jelentenek ahhoz képest, amit más kultúrákban jelenthettek.

A pszichiátriai kifejezések arzenáljában talán a legnépszerűbb modern fogalom a *biztonság*. Az elmúlt néhány évben egyre nagyobb hangsúly került a biztonság fogalmára mint az élet legfőbb céljára, és mint a lelki egészség lényegére. Ennek az attitűdnek az egyik oka talán abban keresendő, hogy a világot immár több éve sakkban tartó háborús fenyegetés megnövelte a biztonság iránti vágyat. Egy másik, még fontosabb ok, hogy a növekvő automatizálás és túlzott konformizmus miatt az emberek egyre kevésbé érzik magukat biztonságban.

A problémát bonyolítja a *pszichés* és a *gazdasági* biztonság közötti keveredés. Az elmúlt ötven év egyik alapvető változása, hogy minden nyugati országban elfogadták azt az elvet, hogy munkanélküliség, betegség és időskor esetén minden állampolgárnak jár

[58] Sullivan, i. m. 140.
[59] Uo. 264.

a minimális anyagi biztonság. Ugyanakkor, miközben ez az elv elfogadottá vált, számos üzletember rendkívül ellenségesen viszonyul hozzá, és különösen az elv alkalmazásának kiterjesztéséhez; megvetően beszélnek a „jóléti államról", amely kiirtja a kezdeményezőkészséget és a kalandszellemet, és a szociális biztonsági intézkedések elleni fellépésük során úgy tesznek, mintha a munkások szabadságáért és kezdeményezőkészségének megőrzéséért harcolnának. Ugyanezek az emberek ugyanakkor szemrebbenés nélkül az élet egyik fő céljaként dicsőítik a gazdasági biztonságot, ami bizonyítja, hogy előző érvük puszta ürügy. Elég elolvasni a biztosítótársaságok hirdetéseit, amelyek azt ígérik, hogy ügyfeleiket megóvják a biztonság elveszítésétől baleset, halál, betegség, időskor stb. esetén, hogy lássuk, milyen fontos szerepet játszik a gazdasági biztonság ideálja a vagyonos réteg számára – és vajon mi más értelme lenne a takarékoskodásnak, mint a gazdasági biztonság céljának megvalósítása? Ez az ellentmondás aközött, hogy a munkásosztály esetében elítélik a biztonságra törekvést, ugyanakkor a magasabb jövedelmű rétegeknél ugyanezt a célt felmagasztalják, újabb példa az embernek arra a korlátlan képességére, hogy egymással ellentétes gondolatokat tápláljon, miközben a leghalványabb próbálkozást se tegye meg arra, hogy ezt az ellentmondást felismerje.

A „jóléti állam" elleni propaganda és a gazdasági biztonság elve ugyanakkor még hatásosabb attól, hogy széles körben keverik a *gazdasági biztonságot* az *érzelmi* biztonsággal.

Mind több ember érzi úgy, hogy nem kellene kétségekkel, problémákkal küszködnie, hogy nem kellene rákényszerülnie a kockázatvállalásra, és hogy mindig „biztonságban" kellene magát éreznie. A pszichiátria és a pszichoanalízis jelentős súlyt adott ennek a célkitűzésnek. E szakterület számos szerzője a pszichés fejlődés fő céljaként határozza meg a biztonságot, és a biztonságérzetet többékevésbé egyenlőnek tekinti a lelki egészséggel. (Sullivan közülük a legelmélyültebb és a legigényesebb.) A szülők tehát, és különösen azok, akik ezt a fajta szakirodalmat olvassák, elkezdenek aggódni, hogy kisfiukat vagy kislányukat zsenge életkorban hatalmába keríti az érzés, hogy „nincs biztonságban". Megpróbálják megóvni gyermeküket mindenfajta konfliktustól, megkönnyíteni dolgukat, valamennyi akadályt elhárítani az útjukból, hogy a „biztonság" érzetét biztosítsák számára. Éppúgy, ahogy minden betegség ellen

igyekeznek beoltatni a gyermeket és megakadályozni, hogy bármiféle kórokozóval kapcsolatba kerüljön, azt hiszik, a biztonság hiányának érzésétől is meg tudják kímélni, ha megakadályozzák, hogy bármilyen kapcsolatba kerüljön vele. Ennek eredménye éppen olyan káros, mint néha a túlzott higiéniáé: ha egyszer bekövetkezik a fertőzés, az egyén még tehetetlenebb és védtelenebb vele szemben.

Hogyan is érezhetné magát valaha is biztonságban egy érzékeny, élő személy? Éppen létezésünk körülményei miatt semmivel kapcsolatban sem érezhetjük magunkat biztonságban. Gondolataink és felismeréseink legjobb esetben is csak részigazságok, jó adag tévedéssel keveredve, nem is beszélve azokról a tökéletesen szükségtelen hamis információkról az élettel és a társadalommal kapcsolatban, amelyeknek szinte születésünk napjától ki vagyunk téve. Életünket és egészségünket saját ellenőrzésünktől független balesetek fenyegetik. Ha valamiről döntünk, soha nem lehetünk biztosak benne, hogy mi lesz a kimenetele; minden döntésben ott van a kudarc kockázata, ha pedig nem, hát nem is volt igazi döntés. Még a legnagyobb erőkifejtéssel végzett munkánk esetében sem lehetünk soha biztosak az eredményben, ez ugyanis mindig számos rajtunk kívül álló tényezőn múlik. Éppúgy, ahogy egyetlen érzékeny és élő ember sem kerülheti el, hogy szomorú legyen, nem kerülhető el a biztonság hiányának érzete sem. Az ember kitűzhető és kitűzendő pszichés feladata *nem az, hogy ne érezze a biztonság hiányát, hanem hogy megtanulja azt pánik és felesleges félelemérzet nélkül elviselni.*

Az élet, mind a lelki, mind a szellemi szükségszerűen bizonytalan és kétséges. Csak egyetlen dologban lehetünk biztosak, hogy megszülettünk, és hogy meg fogunk halni. Csak az nyújthat teljes biztonságot, ha hasonlóan teljes mértékben alávetjük magunkat olyan hatalmaknak, amelyek feltételezésünk szerint erősek és tartósak, és amelyek felmentenek bennünket a döntéshozatal, a kockázat- és felelősségvállalás szükségessége alól. *A szabad ember szükségszerűen bizonytalan; a gondolkodó ember pedig szükségszerűen nem lehet biztos a dolgában.*

Hogyan viselheti el tehát az ember ezt az emberi léttel járó bizonytalanságot? Egyik módja, hogy olyan mély gyökerekkel kötődik a csoporthoz, legyen az család, klán, nemzet, vagy osztály, hogy identitásérzetét a csoporthoz tartozás biztosítja. Amíg az individualizációs folyamat nem ért el abba a szakaszba, ahol az egyén elszakadhatna ezektől az elsődleges kötöttségektől, és ő még mindig

„mi", és addig, amíg ez a csoport működik, csoporttagsága biztosítja identitását. Ezeknek az elsődleges kötelékeknek a felbomlását eredményezte a modern társadalom fejlődése. A mai ember alapvetően egyedül van, saját lábára állították, és elvárják tőle, hogy képes is legyen megállni rajta. Identitás-érzetét csak úgy teremtheti meg, ha addig a pontig fejleszti azt az egyedülálló és különös entitást, amely az „ő", amíg valóban azt nem érzi, hogy az „én én vagyok". Ezt csak akkor tudja véghezvinni, ha aktív erőit oly mértékben fejleszti, hogy már úgy tud kapcsolódni a világhoz, hogy nem merül el benne kényszerűen; tehát ha képes kialakítani produktív orientációját. Az elidegenedett személy azonban másképpen igyekszik megoldani a problémát, nevezetesen az alkalmazkodással. Akkor érzi biztonságban magát, ha a lehető legjobban hasonlít embertársaira. Fő célja, hogy a többiek igenlően fogadják; legfőbb félelme pedig, hogy esetleg nem így tesznek. A másság, annak érzete, hogy egy kisebbséghez tartozik, biztonságérzetét fenyegető veszély; ezért a korlátlan konformizmus a célja. Teljesen nyilvánvaló, hogy ez a konformizmus iránti vágy azonban állandóan működésben lévő, bár rejtett bizonytalanságérzetet teremt. Bármilyen eltérés a mintától, bármilyen kritika félelmet és bizonytalanságot kelt; az ember mindig mások elfogadásától függ, ahogyan a kábítószerfüggő a kábítószertől, és hasonlóképpen egyre gyengül saját ön-érzete és önbizalma. Azt a bűntudatot, amely néhány nemzedékkel korábban bűnös mivoltuk miatt hatotta át az emberek életét, a másság miatti rossz közérzet és alkalmatlanság érzése váltotta fel.

A lelki egészség másik célja, a *szeretet* – mint a biztonságé – új jelentést vett fel az elidegenedés helyzetében. Freud számára – az idők szellemének megfelelően – a szeretet alapvetően szexuális jelenség volt.

„Ha azt állítottuk, hogy a nemi (genitális) szeretet nyújtja az embereknek a leghatalmasabb kielégülési élményt, voltaképpen minden boldogság mintáját, akkor azt kellett volna tanácsolnunk, hogy a boldogság kielégítését az életben továbbra is a nemi kapcsolatokban kell keresni, az élet középpontjává a genitális erotikát kell helyezni. [...] ezen az úton a legsebezhetőbben válunk függővé a külvilág egy részétől, nevezetesen a választott szerelmi tárgytól, és a leghevesebb kínoknak tesszük ki magunkat, ha az visszautasít, vagy ha elveszítjük, mert hűtlen, vagy meghal."[60]

[60] Freud, i. m. 49–50.

Egyesek, bár csak „egy csekély kisebbség" – annak érdekében, hogy óvják magukat a szerelem okozta szenvedéstől – képesek úgy átalakítani a szerelem erotikus funkcióját, hogy „a szerettetés elsődleges értékelését eltolják arra, hogy maguk szeretnek":

„Szeretetüket nem egyes tárgyakra, hanem minden emberre egyenlő mértékben fordítják, és úgy kerülik el a genitális szeretet ingadozásait és kiábrándulásait, hogy ennek a szexuális céljától eltérnek, az ösztönt *céljában gátolt* izgalommá változtatják. [...] A céljában korlátozott szeretet eredetileg éppen teljes értékű szeretet volt, és az ember tudattalanjában most is az."[61]

A világgal való egység és összeolvadás érzése („óceán-érzés"), ami a vallási élmény és főként a misztikus élmény lényege, valamint az egység és egyesülés élménye a szeretett személlyel, Freud szerint a korai „korlátlan narcizmus" szakaszába történő regresszió.[62]

Alapfelfogásának megfelelően a lelki egészség Freud szerint a szerelem képességének teljes elérése, amely akkor lehetséges, ha a libidó fejlődése elérte a genitális szakaszt.

H. S. Sullivan pszichoanalitikus rendszere Freudéval ellentétben szigorúan különválasztja a szexualitást és a szeretetet. Mit is ért Sullivan a szereteten és az intimitáson?

„Az intimitás olyan, két embert érintő helyzet, amely a személyes érték minden alkotóelemének visszaigazolását lehetővé teszi. A személyes érték visszaigazolása olyan kapcsolattípust kíván, amelyet együttműködésnek nevezek. Ezen azt értem, hogy az egyik fél magatartását világos formában hozzáigazítja a másik fél kinyilvánított szükségleteihez az egyre hasonlóbb, vagyis egyre inkább közel kölcsönös megelégedés, valamint az egyre hasonlóbb biztonsági műveletek fenntartása érdekében."[63]

A szerelem lényege Sullivan ennél egyszerűbb megfogalmazása szerint az olyan együttműködési helyzet, amelyben két ember úgy érzi: „A játékszabályok szerint játszunk, hogy megőrizhessük presztízsünket és azt az érzésünket, hogy felsőbbrendűek és érdemesek vagyunk."[64]

[61] Uo. 50–51.

[62] Uo. 15.

[63] Sullivan, i. m. 246.

[64] Uo. Sullivan egy másik szeretetdefiníciója így hangzik: a szeretet ott kezdődik, amikor egy személy egy másik személy szükségleteit ugyanolyan fontosnak

Éppúgy, ahogy Freud szerelemképzete a patriarchális férfié a 19. századi materializmus értelmében, Sullivan meghatározása a 20. századi elidegenedett marketingszemélyiség tapasztalatára utal. Ez a két ember önzésén alapuló *égotisme à deux* helyzete, ahol két ember egyesíti érdekeit, és összefog az ellenséges és elidegenedett világgal szemben. Az intimitásnak ez a leírása valójában megfelel bármely együttműködő csapat érzésének, ahol mindenki „hozzáigazítja a viselkedését a másik személy kinyilvánított szükségleteihez a közös célok elérése érdekében". (Figyelemreméltó, hogy itt Sullivan *kinyilvánított* szükségletekről beszél, miközben a legkevesebb, ami a szerelemről elmondható, hogy hozzátartozik a másik *ki nem nyilvánított* szükségleteire való reagálás is.)

A szeretet marketingszempontú értelmezését a házastársi szeretetről és a gyermekek szeretet és melegség iránti igényéről szóló közbeszédben is fellelhetjük. A házastársi szeretetet számos cikk, tanácsadás, előadás mint a kölcsönösen méltányos bánásmód és a kölcsönös manipuláció állapotát írja le, amelyet „egymás megértésének" neveznek. A feleségnek figyelembe kell vennie a férj szükségleteit és érzékenységeit, és fordítva. Ha a férj fáradtan és mogorván jön haza, akkor nem szabad kérdésekkel zaklatnia, vagy éppen meg kell kérdeznie, mi bántja – aszerint, hogy az adott szerző mit tart a leghelyesebbnek arra, hogy „jobb kedvre derítse". A férjnek pedig dicsérnie kell a feleség főztjét vagy új ruháját – mindezt a szerelem nevében. Manapság minden nap halljuk, hogy a gyermeknek „gyengédséget kell kapnia" ahhoz, hogy biztonságban érezze magát, vagy hogy ez vagy az a gyerek „nem kapott elég szeretetet a szüleitől", ezért lett bűnöző vagy skizofrén. A szeretet és a gyengédség hasonlatossá vált a csecsemőtápszerhez, vagy a felsőoktatáshoz, amelyet az embernek meg kell kapnia, vagy a legújabb filmhez, amelyet „nem szabad elmulasztania". A szeretetet éppúgy adagoljuk, ahogy a biztonságot, a tudást és minden egyebet – a kimenetnél pedig ott a boldog ember!

A *boldognak lenni* képzet, éspedig a legelterjedtebb, amelynek révén ma a lelki egészséget meghatározzák. A *Szép új világ* szlogenje szerint „manapság mindenki boldog".

érzi, mint a sajátjait. Ebben kevésbé érhető tetten a marketingszemlélet, mint az előző meghatározásban.

Mit értsünk boldogságon? A legtöbb ember ma úgy válaszolna erre a kérdésre, hogy a boldogság egyenlő azzal, ha „szórakozunk", ha „jól érezzük magunkat". A válasz arra a kérdésre, hogy „Mi a szórakozás?", némiképpen függ az egyén gazdasági helyzetétől és még inkább képzettségi szintjétől és személyiségstruktúrájától. A gazdasági különbségek azonban nem olyan fontosak, mint amilyennek tűnnek. A társadalom felsőbb rétegeinek „szórakozása" jelenti a szórakozási modellt azoknak, akiknek arra még nem telik, ám nyilván alig várják, hogy nekik is részük legyen abban a boldogságban – és az alsóbb rétegek „szórakozása" is egyre inkább a felsőbb rétegekének az olcsóbb utánzata, a különbség azonban inkább a költségekben van és nem a minőségben.

Miből is áll ez a szórakozás? Moziba járásból, bulizásból, sportolásból, rádióhallgatásból és televízió-nézésből, autós kiruccanásból, szexből, a hétvégi reggeli ágyban maradásból, és az utazásból azoknak, akik ezt megengedhetik maguknak. Ha választékosabban fejezzük ki magunkat, akkor mondhatjuk a „szórakozás" és a „kellemes időtöltés" helyett, hogy a boldogság számunkra az örömmel egyenlő. Visszaemlékezve a fogyasztás problémájával kapcsolatos eszmefuttatásunkra, ezt a „boldogságot" kissé találóbban a korlátlan fogyasztás, a gombnyomogatás és a lustaság örömeként határozhatjuk meg.

Ebből a nézőpontból a boldogság a szomorúság vagy a bánat ellentéteként definiálható, és az átlagember valóban ezt a lelkiállapotot nevezi „boldogságnak", amely mentes mind a szomorúságtól, mind pedig a bánattól. Ez a definíció azonban megmutatja, hogy ez a boldogságfogalom alapvetően hamis. Egy élő és érzékeny személy egyáltalán nem kerülheti el, hogy élete során ne legyen sokszor szomorú vagy bánatos. Ez nemcsak a társadalmi berendezkedésünk tökéletlensége által kiváltott felesleges szenvedésekre vezethető vissza, hanem az emberi lét természetében rejlik, amely lehetetlenné teszi, hogy ne jókora fájdalommal és szomorúsággal reagáljunk az életre. Mivel élő teremtmények vagyunk, szomorúan tudomásul kell vennünk, hogy hatalmas a szakadék aközött, amit el szeretnénk érni, és amit rövid és vesződséges életünk során elérhetünk. Mivel a halál azzal az elkerülhetetlen ténnyel állít bennünket szembe, hogy vagy mi halunk meg szeretteink szeme láttára, vagy ők mielőttünk; mivel minden nap látjuk magunk körül a szenvedést – az elkerülhetetlent éppúgy, mint a szükségtelent

és feleslegest –, hogyan kerülhetnénk el a fájdalmat és a bánatot? Ez csak akkor lehetséges, ha csökkentjük érzékenységünket, nyitottságunkat és szeretetünket, ha megkeményítjük a szívünket, figyelmünket és érzelmeinket pedig megtagadjuk mind másoktól, mind önmagunktól.

Ha a boldogságot ellentétével akarjuk definiálni, akkor nem a *szomorúsággal*, hanem a *depresszióval* kell szembeállítanunk.

Mi a depresszió? Képtelenség az érzésre, olyan, mintha meghaltunk volna, miközben testünk még él. Képtelenség az örömre és a szomorúságra. A depressziós ember kifejezetten megkönnyebbülne, ha képes lenne a szomorúságra. A depressziós állapot azért olyan elviselhetetlen, mert az ember képtelen bármit is, akár örömet, akár szomorúságot érezni. Ha a boldogságot a depresszió ellentéteként kívánjuk definiálni, akkor közelítjük Spinoza öröm- és boldogságmeghatározását, amely ezt olyan erős vitalitásérzés állapotának tarja, amelyben összeolvad az a törekvésünk, hogy megértsük embertársainkat, és hogy egyek legyünk velük. A boldogság a produktív élet élményéből fakad, valamint a szeretet és az értelem erejének felhasználásából, amely egyesít bennünket a világgal. A boldogság azt jelenti, hogy behatolunk a valóság legmélyére, hogy felfedezzük önmagunkat, és egyszerre érezzük magunkat másokkal egynek és tőlük különbözőnek. A boldogság az intenzív belső aktivitás állapota, és a növekvő életerő élménye, amely úgy valósul meg, hogy produktívan kötődünk a világhoz és saját magunkhoz.

Mindebből következik, hogy a belső passzivitás állapotában nem létezik boldogság az elidegenedett ember életét átható fogyasztói magatartásban sem. A boldogság a teljesség megtapasztalása, nem betöltendő üresség. Az átlagember manapság lehet hogy sokat szórakozik és sok örömben van része, de ennek ellenére alapvetően lehangolt. Lehet, hogy jobban megvilágítja a helyzetet, ha a „lehangolt" helyett az „unott" szót használjuk. A két fogalom között valójában alig van különbség, kivéve a mértéket, mivel az unalom nem más, mint produktív képességeink bénultságának megtapasztalása, és olyan érzés, mintha nem is élnénk. Az élet kínjai között kevés olyan fájdalmas van, mint az unalom, és ennek megfelelően mindent meg is teszünk azért, hogy elkerüljük.

Az unalom kétféleképpen kerülhető el; vagy azzal, hogy alapvetően produktívak vagyunk, amitől boldogok leszünk, vagy pe-

dig megpróbálhatjuk elkerülni annak manifesztálódását. Úgy tűnik, hogy a mai átlagembernél ez utóbbi kísérlet az oka mindenféle öröm és szórakozás hajszolásának. Lehangoltnak érzi magát és unatkozik, ami akkor a legnyilvánvalóbb, amikor egyedül vagy a közeli hozzátartozók társaságában van. Minden rendelkezésünkre álló szórakozási lehetőség azt a célt szolgálja, hogy az embernek menekülési útvonalat kínáljon önmaga és a fenyegető unalom elől, és menedéket találjon azokban az eszközökben, amelyeket kultúránk felkínál számára; ám egy tünet elfedése nem jelenti azt, hogy megszűntek a kiváltó okok. A modern ember félelmei között a fizikai betegségtől vagy a státus- és presztízsveszteség miatti megaláztatástól való félelem mellett kiemelkedő szerepet játszik a félelem az unalomtól. Egy szórakozással és élvezettel teli világban az unalomtól fél, és örül, amikor eltelt egy újabb nap baj nélkül, és hogy agyonütött egy újabb órát anélkül, hogy az ott bujkáló unalom eljutott volna a tudatáig.

A normatív humanizmus álláspontjából kiindulva más definíciót kell találnunk a lelki egészségre; az az ember, aki az elidegenedett világ kategóriái szerint egészségesnek számít, a humanista felfogás szerint éppen a legbetegebb – ha nem is individuális betegségben, hanem társadalmilag meghatározott defektusban szenved. Mi jellemző humanista értelemben a lelki egészségre? A szeretet és a teremtés képessége, az elszakadás a családhoz és a természethez fűződő vérfertőző kötelékektől, az identitás azon alapuló érzése, hogy az ember önmagát saját képességeinek alanyaként és megvalósítójaként tapasztalja meg, valamint hogy meglátja a valóságot önmagán belül és kívül, vagyis az objektivitás és az értelem kifejlődése. Az élet célja, hogy intenzíven éljük, hogy teljesen megszülessünk, hogy egészen tudatunkra ébredjünk. Hogy túllépjünk az infantilis mindenhatóság-érzet eszményén, és eljussunk a bizonyosságig az ember valós, bár korlátozott erejében; hogy képesek legyünk elfogadni azt a paradoxont, hogy minden egyes ember a legfontosabb dolog a világegyetemben, ugyanakkor nem fontosabb egy légynél vagy egy fűszálnál. Hogy képesek legyünk szeretni az életet, ugyanakkor rettegés nélkül fogadjuk el a halált; eltűrni a bizonytalanságot a legfontosabb kérdésekben, amelyekkel az élet szembesít bennünket; és egyúttal bízni gondolatainkban és érzésünkben, amennyiben azok valóban a sajátjaink. Hogy képesek legyünk önmagunkban lenni, ugyanakkor egyesülni a szeretett sze-

méllyel, valamint minden embertársunkkal a földön, és mindennel, ami él. Hogy kövessük lelkiismeretünk szavát, azt a hangot, amely önmagunkra ébreszt bennünket, ugyanakkor ne gyűlöljük meg magunkat, ha a lelkiismeret hangja nem volt elég erős ahhoz, hogy meghalljuk és kövessük azt. A lelkileg egészséges ember az, aki szeretettel, értelemmel és bizalommal él, aki tiszteli saját és embertársai életét.

Az elidegenedett ember, ahogy megpróbáltuk ebben a fejezetben jellemezni, nem lehet egészséges. Mivel dologként, befektetésként éli meg önmagát, amelyet saját maga és mások is manipulálnak, nem rendelkezik ön-érzékkel. Az én hiánya mély szorongást kelt benne. A pokol minden kínjánál borzalmasabb félelmet vált ki, ha az ilyen személyt az üresség szakadékával szembesítjük. A pokol elképzelésekor legalább *engem* büntetnek és kínoznak; az üresség elképzelésekor viszont az őrület határára kergetnek, mert már azt sem tudom mondani, hogy „én". Ha a modern kort joggal a szorongás korának nevezik, annak elsősorban az én hiánya miatt keltett szorongás az oka. Mindaddig, amíg „olyan vagyok, amilyennek akarnak" – én *nem* létezem; szorongva függök mások elfogadásától, állandóan arra figyelek, hogy másoknak megfeleljek. Az elidegenedett ember mindig alsóbbrendűnek érzi magát, amikor azt gyanítja, hogy kilóg a sorból. Mivel önértékelése a konformizmus jutalmául kapott elfogadástól függ, ezt az ön-érzését és önbecsülését joggal fenyegeti minden olyan érzés, gondolat vagy cselekedet, amely a normától eltéréssel gyanúsítható. Ugyanakkor mindaddig, amíg valóban ember, és nem robot, nem tudja megállni, hogy ne különbözzön, és ezért állandóan az elutasítástól kell tartania. Következésképpen még jobban igyekeznie kell, hogy hasonuljon, hogy elfogadják, hogy sikeres legyen. Nem lelkiismeretének hangja nyújt neki erőt és biztonságot, hanem az az érzés, hogy nem szakadt meg szoros kapcsolata a nyájjal.

Az elidegenedés másik eredménye a bűntudat túlhangsúlyozása. Tulajdonképpen döbbenetes, hogy a miénkhez hasonló alapvetően vallástalan kultúrában ilyen elterjedt és mélyen gyökerező a bűntudat érzése. A fő különbség mondjuk egy kálvinista közösséghez képest annyi, hogy ez a bűntudat sem nem különösebben tudatos, sem nincs kapcsolatban a vallási értelemben vett bűnökkel. Ha azonban megkapargatjuk a felszínt, azt tapasztaljuk, hogy az emberek százféle dolog miatt érzik magukat bűnösnek;

mert nem dolgoztak elég keményen, mert túlságosan védelmezték – vagy nem védelmezték eléggé – a gyermekeiket, mert nem tettek eleget az anyjukért, vagy mert túl kedvesek voltak egy adósukkal; az embereknek bűntudata van azért, mert jót tettek, és azért, mert rosszat tettek. Majdnem úgy néz ki, mintha muszáj lenne találni valamit, amiért bűntudatunk lehet.

Mi lehet az oka ennek a rengeteg bűntudatnak? Számomra úgy tűnik, hogy két fő forrása van, amelyek bár önmagukban teljesen eltérők, ugyanahhoz az eredményhez vezetnek. Az egyik forrás ugyanaz, mint amelyből a kisebbrendűségi érzések is erednek. Ha valaki nem olyan, mint a többiek, ha nem hasonult teljesen, akkor bűnösnek érzi magát a nagy „valaki" parancsaival szemben. A bűntudat másik forrása az ember saját lelkiismerete; érzékeli saját tehetségét vagy adottságait, képességét arra, hogy szeressen, gondolkodjon, nevessen, sírjon, csodálkozzon és teremtsen, érzékeli, hogy élete az egyetlen esély, amelyet kapott, és ha ezt az esélyt elvesztegeti, akkor mindent elvesztett. Olyan világban él, ahol nagyobb a komfort és a kényelem, mint amennyit ősei valaha is megtapasztalhattak, mégis érzi, hogy a nagyobb kényelem hajszolásával élete homokként pereg ki a kezéből. Nem tudja megállni, hogy ne legyen bűntudata azért, mert elpazarolta az életét és eljátszotta esélyeit. Ez a bűntudat sokkal kevésbé tudatos, mint az először említett, de az egyik erősíti a másikat, és az egyik gyakran a másik racionalizására szolgál. Az elidegenedett ember így bűntudatot érez azért, hogy önmaga, és hogy nem önmaga; azért, hogy eleven, és hogy egy automata; azért, hogy személy, és hogy dolog.

Az elidegenedett ember boldogtalan. A szórakozás fogyasztása arra szolgál, hogy elfojtsa ennek a boldogtalanságnak a tudatosulását. Megpróbál időt spórolni, ugyanakkor az így megspórolt időt igyekszik valahogy agyonütni. Örül, amikor úgy jutott túl egy újabb napon, hogy nem vallott kudarcot vagy nem érte megaláztatás, ahelyett, hogy az új napot azzal a lelkesedéssel üdvözölné, amelyet csak az „én én vagyok" tapasztalata adhat. Hiányzik neki a mindig megújuló energia áramlása, amely a világhoz fűződő produktív kötődésből ered.

Mivel nincs hite, és süket a lelkiismeret szavára, és mert megvan a manipulálásra alkalmas intelligenciája, ám csekély értelemmel rendelkezik, össze van zavarodva, nyugtalan, és kész bárkit vezérként megnevezni, aki totális megoldást ígér.

Összefüggésbe hozható-e az elidegenedésről festett kép a hagyományos elmebetegségek valamelyikének a képével? E kérdés megválaszolásakor emlékeznünk kell arra, hogy az ember kétféleképpen kötődhet a világhoz. Az egyik esetben olyannak látja a világot, amilyennek látnia kell ahhoz, hogy képes legyen manipulálni vagy felhasználni azt saját céljaira. Ez lényegében az érzékek és a józan ész tapasztalata. A szemünk azt látja, amit látnunk kell, a fülünk azt hallja, amit hallanunk kell ahhoz, hogy élni tudjunk, józan eszünk pedig oly módon fogja fel a dolgokat, ami képessé tesz bennünket a cselekvésre. Mind az érzékeink, mind a józan eszünk a túlélést szolgálják. Az érzékek és a józan ész, valamint az azokra épülő logika tekintetében a helyzet minden ember számára ugyanolyan, mivel alkalmazásuk ugyanazon törvényeket követi.

Az ember másik képessége, hogy úgymond belülről lássa a dolgokat; szubjektíven, az *én* belső tapasztalatán, érzésein, hangulatán keresztül.[65] Tíz festő bizonyos értelemben ugyanazt a fát festi meg ugyanúgy, míg más értelemben tíz különböző fát örökít meg. Minden egyes fa festője saját individualitásának kifejeződése, miközben ugyanarról a fáról van szó. Álmunkban teljes egészében belülről szemléljük a világot; az elveszti objektív jelentését, és átalakul saját színtiszta egyéni tapasztalatunk szimbólumává. Az, aki ébren álmodik, vagyis aki csak belső világával van kapcsolatban, képtelen a külvilágot objektív összefüggésében érzékelni – elmebeteg. Az, aki a külvilágot csak fényképszerűen érzékeli, és elveszítette kapcsolatát belső világával, önmagával – ő az elidegenedett ember. A skizofrénia és az elidegenedés kiegészítik egymást. A betegség mindkét formájában hiányzik az emberi tapasztalás egyik pólusa. Ha mindkét pólus létezik, akkor beszélhetünk produktív személyről, akinek alkotóképessége az érzékelés belső és külső formája kettősségének az eredménye.

A mai ember elidegenedett karakterének leírása némiképp egyoldalú; van számos pozitív tényező, melyeket eddig nem említettem. Először is létezik még egyfajta élő humanista hagyomány, amelyet nem pusztított el az elidegenedés embertelen folyamata. De ezen túl is vannak jelei annak, hogy az emberek egyre csalódottabbak és elégedetlenebbek életmódjukkal, és megpróbálják

[65] E kérdés részletesebb bemutatását lásd E. Fromm: *The Forgotten Language*. New York, Rinehart & Company, Inc., 1951.

elvesztett ön-érzetük és produktivitásuk egy részét visszanyerni. Több millió ember hallgat értékes zenét a koncerttermekben vagy a rádióban, és egyre többen festenek, kertészkednek, építik fel saját hajójukat vagy házukat, végeznek különféle aktív szabadidős tevékenységet. A felnőttoktatás egyre több hívet szerez magának, és még az üzleti életben is terjed az a vélemény, hogy egy vezetőnek értelmesnek is kell lennie, nem csak intelligensnek.[66]

Ám bármennyire ígéretesek és tagadhatatlanok is ezek a tendenciák, nem elegendők annak az attitűdnek az igazolására, amely számos kivételesen bölcs szerző körében tapasztalható, akik szerint az olyan társadalomkritika, mint amilyen ezeken a lapokon is olvasható, elavult és régimódi; hogy már túl vagyunk az elidegenedés csúcsán, és egy jobb világ felé haladunk. Bármilyen szép is ez az optimizmus, mégiscsak a status quo egy kifinomultabb védelmezési formája, az amerikai életmód dicsőítésének lefordítása egy olyan kulturális antropológiai képzetre, amelyet Marx és Freud táplált, ám mindkettőt átlépi, és arról biztosítja az embereket, hogy nincs komoly ok az aggodalomra.

[66] Ennek az új tendenciának a lenyűgöző példája a fiatal vezetők számára hirdetett irodalom- és filozófia-tanfolyam a Bell Telephone Co. vállalatnál, amelyet Morse Peckham és Rex Crawford, a Pennsylvania Egyetem professzorai vezetésével tartanak.

VI. Más vélemények a 19. és a 20. század emberéről és társadalmáról

A napjaink nyugati kultúráját jellemző betegség diagnózisa, amelyet az előző fejezetben igyekeztünk felállítani, semmi esetre sem új; csak annyiban szeretné előrevinni a probléma megértését, amennyiben empirikusabb megközelítésben kísérli meg alkalmazni az elidegenedés fogalmát a különböző megfigyelhető jelenségekre, és egyúttal igyekszik kapcsolatot teremteni az elidegenedés tünetei, valamint az emberi természet és a lelki egészség humanista felfogása között. Tulajdonképpen rendkívül figyelemre méltó, hogy a 20. századi társadalom kritikáját már jó néhány 19. századi gondolkodó megfogalmazta, még jóval azelőtt, hogy a ma annyira nyilvánvaló tünetek teljes mértékben megmutatkoztak volna. Az is figyelemre méltó, hogy kritikai diagnózisuk és előrejelzésük olyan sokban hasonlít mind egymásra, mind a 20 században megfogalmazott bírálatokra.

A legkülönfélébb filozófiai és politikai nézetek képviselői jósolták meg, hogy milyen hanyatlásba és barbarizmusba süllyed majd a 20. század. Jacob Burckhardt, a konzervatív svájci; Lev Tolsztoj, az orosz vallási radikális; Pierre Joseph Proudhon, a francia anarchista, valamint konzervatív honfitársa, Charles Baudelaire; az amerikai anarchista Henry Thoreau, majd később politikailag jobban elkötelezett honfitársa, Jack London; a német forradalmár Karl Marx – mindannyian szigorúbb kritikát fogalmaztak meg a modern kultúra kapcsán, és többen előre látták a barbarizmus korának eljövetelét. Marx jóslatainak pesszimizmusát némileg enyhítette az a feltevése, hogy a szocializmus ennek lehetséges, sőt valószínű alternatíváját jelentheti. Jacob Burckhardt a maga konzervatív nézőpontjából – egy svájci makacsságától vezérelve, amely elutasítja a szép szavakat és a külső csillogást – azt írta egy 1876-ban kelt levelében, hogy Európa talán megélhet még néhány békés évtizedet, mielőtt szörnyű háborúk és forradalmak során át nem alakul, és lesz belőle egy újfajta Imperium Romanum, valamiféle katonai és

gazdasági despotizmus: „A 20. századból »bármi inkább kitetszik, mint az igazi demokrácia«". Még ez előtt, 1872-ben Burckhardt ezt írta barátjának, Friedrich von Preennek:

„Van egy sejtésem, amely egyelőre badarságnak tűnik, mégsem hagy nyugodni: a katonai állam válik majd nagyiparossá. A nagy üzemek embertömegeit nem lehet örökre átengedni a sóvárgásnak és ínségnek – szabályozott és felügyelt mértékű nyomorúság, előléptetéssel, uniformisban, trombitaszóra megkezdett s bejezett napokkal: logikus, hogy ennek kell elkövetkeznie... Vezérek és bitorlók alatt viselt hosszú, önkéntes szolgaság a láthatáron. Az emberek nem hisznek már alapelvekben, ám alighanem periodikusan hisznek majd a megváltókban... A derék XX. században ezért a tekintély ismét erőre kap – és rettenetes lesz ez az erő."[1]

Azzal, hogy megjósolta olyan rendszerek 20. századi megjelenését, mint a fasizmus és a sztálinizmus, Burckhardt éppúgy belelátott a jövőbe, mint a forradalmár Proudhon. Proudhon azt írta, hogy a jövő fenyegetése

„[...] egy olyan zárt demokrácia, amely látszólag a tömegek diktatúrája, de amelyben a tömegeknek nincs nagyobb hatalma annál, mint ami az általános szolgaság biztosításához szükséges, és amelyre továbbra is jellemzőek a régi abszolutizmustól kölcsönzött szabályok és elvek: a hatalom oszthatatlansága, a mindent elnyelő központosítás, a minden egyéni, testületi és helyi eszme módszeres elpusztítása (amelyeket felforgatónak tartanak), inkvizíciószerű rendőrség. [...] Nem szabad tovább ámítanunk magunkat. Európának kimerült a gondolkodása és a rendje; a nyers erőszak és az elvek megvetésének a kora előtt áll [...] aztán kezdetét veszi a hat nagyhatalom hatalmas háborúja. [...] tömeggyilkosságok következnek majd, s a vérfürdő utáni megalázottság borzalmas lesz. Nem fogjuk megérni az új korszak művét. Éjszaka fogunk harcolni. Azon kell igyekeznünk, hogy ezt az életet minél kevesebb szomorúsággal viseljük el. Segítsük egymást, szólongassuk egymást a sötétben, s legyünk igazságosak, valahányszor csak alkalmunk nyílik rá. [...] A civilizáció jelenleg kritikus szakaszban van, amelyre csak egyetlen történelmi analógia kínálkozik: a kereszténység fölemelkedése által egykor előidézett válság. Minden tradíció elhasználódott, a hit kimerült – másrészt azonban az új program még nincs készen, vagyis még nem hatotta át a tömegek tudatát. Ezt nevezem *fölbomlásnak*. A társadalmak életében ez a legszörnyűbb pilla-

[1] J. Burckhardt: *Briefe*. Hrsg. Leipzig, F. Kaplan, 1935, 1872. április 26-i; 1882. április 13-i; 1899. július 24-i levelek. Idézi Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* (ford. Boros Gábor és Miklós Tamás). Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1996, 63.

nat. [...] Nincs többé illúzióm, és nem várom el..., hogy holnap országomban szabadságot [...] találjak. Nem, nem, a hanyatlás vége még nem látható: egy vagy két nemzedéken belül még nem fog megtorpanni. Ez a mi sorsunk. ... Csak a gonoszt fogom látni, s teljes sötétségben halok majd meg."[2]

Míg Burckhardt és Proudhon már látta a fasizmust és a sztálinizmust mint a 19. századi kultúra következményét (ezt a jóslatot Jack London még világosabban ismételte meg 1907-ben *A vaspatá*ban), mások a kortárs társadalom szellemi szegénységére és elidegenedésére tették a hangsúlyt a kórkép meghatározásában, ami véleményük szerint szükségszerűen a kultúra növekvő elembertelenedéséhez és hanyatlásához vezet.

Bármennyire különbözik is egymástól Baudelaire és Tolsztoj, meglátásuk annál jobban hasonlít egymásra. Baudelaire 1851-ben így ír a *Röppentyűk (Fusées)* címmel ellátott töredékeiben:

„Vége lesz a világnak. Az egyetlen érv, mely fennmaradása mellett szól, az, hogy létezik. Mily gyönge ez az érv mindazokhoz képest, melyek az ellenkezőjét hirdetik, és főként ehhez képest: ugyan mi teendője van még a világnak? – Mert ha föltesszük is, hogy anyagilag tovább létezik, méltó volna ez a lét nevéhez és a történelmi szótárhoz? Nem azt állítom, hogy a világ a dél-amerikai államok nevetséges zűrzavarába és végszükségébe fog zülleni – hogy utóbb még visszahanyatlunk a vadság állapotába, és civilizációnk romjain kóborolva fogjuk puskával a kezünkben táplálékunkat megkeresni. Nem; – mert ez a sors, ezek a kalandok még föltételeznének bizonyos életenergiát, az őskor visszhangjaként. Mint a kérlelhetetlen erkölcsi törvények új példái és új áldozatai, *azzal veszünk el, amiről azt hittük, hogy életünket gyarapítja.* A gépipar annyira elamerikanizál, a fejlődés annyira elsorvasztja énünk egész szellemi részét, hogy ezekhez a kétségtelen eredményekhez még az utópisták vérengző, szentségtörő vagy természetellenes ábrándjai közül sem hasonlítható semmi. Fölteszem a kérdést minden gondolkodó embernek: mutassa meg nekem, mi maradt az életből. Ami a vallást illeti, úgy hiszem, fölösleges beszélni róla és maradványait keresni, hiszen ezen a téren az egyetlen botrány az, ha valaki még mindig vesz magának annyi fáradságot, hogy Istent tagadja. A magántulajdon az elsőszülöttségi jog eltörlésével voltaképp megszűnt; de eljön az idő, amikor az emberiség, mint egy bosszuló szörnyeteg, elragadja utolsó morzsalékait is azoktól, akik úgy vélik, törvényes örökösei a forradalmaknak. De a legfőbb baj nem ez lesz. [...]

De nem a politikai intézményekben fog sajátképpen megnyilatkozni az egyetemes pusztulás vagy az egyetemes fejlődés; mert hogy minek nevez-

[2] Idézi: E. Dolleans: *Proudhon.* Paris, Gallimard, 1948, 96. skk. Az idézet második felét l. magyarul Karl Löwithnél, i. m. 110. *(A ford.)*

zük, nekem jóformán mindegy. A szívek elsilányosodásában fog végbemenni. Szükséges-e hangoztatnom, hogy ami kevés a politikából maradni fog, kínosan vergődik majd az általános állatiasság szorításában, s a kormányzat vezetőinek, hogy uralmon maradhassanak és valamiféle árnyék-rendet teremthessenek, olyan eszközökhöz kell majd folyamodniuk, amelyektől a mi mai emberségünknek, pedig elég vastag bőrű, végigfutna a hideg a hátán?"[3]

Tolsztoj néhány évvel később ezt írja:

„A középkori teológia vagy a római erkölcsi züllöttség csak saját embereit mérgezte meg, vagyis az emberiségnek csak kicsiny részét; ma az elektromosság, a vasutak és távírók megrontják az egész világot. Mindenki átveszi ezeket a dolgokat, senki nem kerülheti el meghonosításukat, s mindenki egyformán szenved, és egyaránt arra kényszerül, hogy megváltoztassa életmódját. Mindenki elárulni kényszerül azt, ami életében a legfontosabb: életfelfogását, a vallást. – Gépek – minek az elkészítésére is? Távírók – minek a továbbítására is? Iskolák, egyetemek, akadémiák – de minek a tanítására? Gyűlések – vajon minek a megtárgyalására? Könyvek, újságok – miféle hírek terjesztésére? Vasutak – ugyan kihez, hová utazni? Összeterelt és egy magasabb hatalomnak alávetett emberek milliói – vajon minek a megvalósítására? Kórházak, orvosok, gyógyszertárak az élet meghosszabbítására – ugyan mivégre? ... Mily könnyen sajátítják el egyesek, de egész népek is, ami civilizációnak mondja magát! Egyetemi végzettség, tiszta körmök, a fodrász és szabó szolgálatainak igénye, külföldi utazások – s kész is a magasan civilizált ember. S a népekre vonatkoztatva: lehetőleg sok vasút, akadémia, gyár, csatahajó, erőd, újság, könyv, párt, parlament – s készen is van a magasan civilizált nép. Ezért könnyű dolog elegendő embert, mint ahogyan népeket is megnyerni a civilizáció, de nem az igazi felvilágosodás számára. Az első könnyű, nem igényel erőfeszítést, és tetszés kíséri; a második azonban az erők megfeszítését kívánja, s ezért a nagy többségnél nemcsak hogy nem arat tetszést, de mindig csak megvetést és gyűlöletet vált ki, hiszen feltárja a civilizáció hazugságát."[4]

Kevésbé nyers, mint Tolsztojé, de éppen olyan világos Henry Thoreau modern kultúrával kapcsolatos kritikája. *Life without Principle* (*Élet elvek nélkül*, 1861)[5] című írásában ezt olvashatjuk:

[3] Charles Baudelaire: Röppentyűk (ford. Rónay György). In: *Baudelaire válogatott művei*. Budapest, Európa, 1964, 345–346. L. még Löwith, i. m. 141.

[4] Idézi Löwith, i. m. 142–143. Vö. Leo Tolsztoj: *Flucht und Tod*. Hrsg. R. Fülöp-Miller–F. Eckstein. Berlin, 1925, 103.

[5] In: *The Portable Thoreau*. Ed. Carl Bode. New York, The Viking Press, 1947, 631–655.

„Nézzük meg, hogyan töltjük az életünket. Ez a világ az üzleti élet színtere. Micsoda nyüzsgés! Majdnem minden éjszaka felébredek a mozdony zihálására. Félbeszakítja az álmaimat. Nincsen szombat. Csodálatos lenne egyszer azt látni, hogy az emberiség szabadnapos. Semmi más nincs, csak a munka, munka, munka. Nehéz sima lapú füzetet vásárolni, amelybe gondolatokat jegyezhetek fel; általában mindegyikben rubrikák vannak a dollároknak és a centeknek. Egy ír, amikor látta, hogy jegyzeteket készítek a mezőn, biztosra vette, hogy a fizetésemet számolom ki. Ha valakit gyerekkorában kidobtak az ablakon, és egész életére megnyomorodott, vagy az indiánok úgy ráijesztettek, hogy azóta sem tért magához, főleg azért sajnálják, mert nem tudja kivenni részét – az üzletből! Azt hiszem, hogy semmi, még a bűnözés sem áll élesebb ellentétben a költészettel, a filozófiával, sőt magával az élettel, mint ez a megállás nélküli üzletelés.

[...]

Ha valaki napjainak felét azzal tölti, hogy az erdőben sétál, mert jól esik neki, előfordulhat, hogy léhűtőnek tartják; ha azonban egész napját spekulánsként tölti, kipusztítja ezeket az erdőket, és idő előtt lecsupaszítja a földet, szorgos és vállalkozó szellemű állampolgárként becsülik. Mintha egy városnak csak arra lennének jók az erdei, hogy kiirtsa őket!

[...]

A pénzkereset szinte minden lehetséges útja lefelé vezet. Ha bármit tettünk, amivel *csak* pénzt kerestünk, akkor valóban lusták voltunk, vagy még annál is rosszabbak. Ha a munkás semmi többet nem kap, mint azt a bért, amelyet munkáltatója kifizet neki, akkor becsapták, ő pedig becsapja magát. Ha íróként vagy előadóként keressük kenyerünket, akkor népszerűnek kell lennünk, vagyis meredeken zuhanunk lefelé.

[...]

A munkásnak nem lehet az a célja, hogy megkeresse a kenyerét, hogy 'jó állást' szerezzen, hanem hogy jól végezzen el valamilyen munkát; és még anyagilag is megérné egy városnak olyan jól fizetni munkásait, hogy ne azt érezzék, alantas célokért dolgoznak, például pusztán a megélhetésért, hanem tudományos, sőt erkölcsi célokért. Ne vegyél fel olyan embert, aki csak a megélhetésért végzi el a rá bízott munkát, hanem csak olyat, aki azért végzi el, mert szereti azt. [...] A legtöbb ember hevenyészett módszerekkel biztosítja megélhetését, vagyis így él, és az élet valódi feladatát lerázza magáról – főként, mert nem is tud, de részben, mert nem is akar jobbat..."

Nézeteinek összegzéseképpen ezt írja:

„Mondják, Amerika az a küzdőtér, ahol megvívják a harcot a szabadságért; de itt nyilván nem csak politikai értelemben vett szabadságról van szó. Még ha elfogadjuk is, hogy az amerikai ember megszabadult egy politikai zsarnoktól, továbbra is egy gazdasági és erkölcsi tirannus rabszolgája. Most, hogy a köztársaság – *respublica* – megalakult, ideje a magándolgokkal – *res privata* –

törődni azért, hogy »*ne quid res-privata detrimenti caperet*«, hogy a magándolgokat ne érje hátrány, ahogy a római szenátus is ezt szabta feladatul konzuljainak.

Országunkat a szabadság földjének nevezzük? Mit érünk azzal, hogy megszabadultunk György királytól, ha közben továbbra is az előítéletek királyának rabszolgái maradunk? Mit ér, ha szabadnak születünk, és nem élünk szabadon? Mit ér a politikai szabadság, ha nem vezet erkölcsi szabadsághoz? A szolgaság szabadságával, vagy a szabadság szabadságával büszkélkedünk-e? Politikusok nemzete vagyunk, akik csak a szabadság legkülső védvonalaival törődnek. Talán majd gyermekeink gyermekei lesznek valóban szabadok. Adóinkat nem igazságosan vetjük ki. Lényünk egy darabja nem jut képviselethez. Ez képviselet nélküli adózás! Beszállásolunk csapatokat, a nyakunkba veszünk mindenféle marhát és bolondot. Ormótlan testünk rátelepül szegény lelkünkre, amíg fel nem zabálja annak lényegét.

[...]

Mindazoknak a dolgoknak, amelyek most lekötik az emberek figyelmét, a politikának és a napi rutinnak – bár létfontosságúak az emberi társadalom számára – öntudatlanul kellene zajlaniuk, ugyanúgy, ahogy az emberek fizikai funkcióinak. Ezek az emberen belüli, egyfajta vegetatív rendszerek. Néha arra leszek figyelmes, hogy félig tudatosul, mi is zajlik bensőmben, mint amikor valakiben zavar esetén bizonyos emésztési folyamatok tudatosulnak. Ezt nevezzük aztán emésztési zavarnak. Ez olyan, mintha egy gondolkodó hagyná magát felőrlődni a teremtés nagy madárgyomrában. A politika tulajdonképpen a társadalom gyomra, tele homokszemmel és kaviccsal, és a két politikai párt a gyomor egymást őrlő két fele, amelyek néha még tovább feleződnek. Így tehát nemcsak az egyes embereknek, de az államoknak is tényleges emésztési zavaruk van, és képzelhetjük, miféle hangokkal tör ez a felszínre. Életünk során így nem hogy elfelejtenénk, hanem nagy részében éppen hogy emlékezünk arra, amiről soha nem kellett volna tudnunk, legalábbis ébrenlétünk során semmiképpen sem. Miért ne lehetne, hogy ne mindig csak gyomorbajosokként jöjjünk össze, akik rossz álmaikat osztják meg egymással, hanem jó emésztésű emberekként, akik a gyönyörű reggelhez gratulálnak egymásnak? Csak nem túl nagy ez a kérés!"

A 19. századi kapitalista kultúra egyik legmélyrehatóbb diagnózisa a szociológus *Émile Durkheimtől* származik, aki nem volt radikális sem politikai, sem vallási értelemben. Szerinte a modern ipari társadalomban sem az egyén, sem a csoport nem működik már megfelelően; az „anómia" állapotában élnek, hiányzik nekik az értelmes és strukturált közösségi lét; „az az ember, aki mindig mindent a jövőtől várt, tekintetét arra szegezte, semmit sem talál múltjában, ami erőt adna neki a jelen keserűségei közepette; mert számára a múlt csak az egymást követő szakaszok sorozata volt,

amelyeken türelmetlenül rohant végig". Most, hogy az egész világ az ember vevőjévé válhat, ambíciója korlátlanná vált, és eltölti az undor, „a véget nem érő hajsza haszontalansága". Durkheim rámutat, hogy a kollektív szerveződés egyedüli formájaként csak a *politikai állam* élte túl a francia forradalmat. Következésképpen egy valóságos társadalmi rend tűnt el, és az állam jelent meg mint a társadalmi karakter egyedüli kollektív szervező ereje. A minden valós társadalmi kötöttség alól felszabaduló egyén azon veszi észre magát, hogy elhagyatott, elszigetelt, elcsüggedt.[6] A társadalomból *„egyének össze nem tartozó halmaza"* lesz.[7]

Rátérve a 20. századra, a kortárs társadalom rossz lelki egészségéről szóló kritikai megnyilvánulások és diagnózisok feltűnő hasonlatosságot mutatnak a 19. századiakkal. Ez különösen azért figyelemre méltó, mert teljesen más filozófiai és politikai nézeteket valló emberektől származnak. Bár a 19. és a 20. század legtöbb szocialista kritikusát kihagyom ebből az áttekintésből, mert a következő fejezetben külön foglalkozom velük, mégis a brit szocialista Richard Henry Tawney nézeteivel kezdeném, mert azok sok szempontból kapcsolódnak az ebben a könyvben kifejtettekhez. *The acquisitive society (A szerzés társadalma)* című, (eredetileg *A szerzés társadalmának betegsége* címen kiadott)[8] klasszikus munkájában rámutatott, hogy a kapitalista társadalom arra az elvre épül fel, hogy az embert a dolgok uralják. A mi társadalmunkban, írja

„[...] még az értelmes emberek is meg vannak győződve arról, hogy a tőke 'alkalmazza' a munkaerőt, éppúgy, ahogy pogány őseink azt képzelték, hogy azok a fa- és vasdarabok, amelyeket akkoriban istenítettek, adták nekik a termést és nyerték meg a csatáikat. Amikor az ember eljut odáig, hogy úgy beszél, mintha bálványai megelevenedtek volna, itt az ideje, hogy valaki összetörje őket. A munkaerő emberekből áll, a tőke dolgokból. A dolgok egyetlen felhasználási módja, hogy az emberek szolgálatába állítsák azokat."[9]

Tawney kimutatja, hogy a modern ipari munkás azért nem dolgozik úgy, ahogy erejétől telik, mert nem érdekelt a munkájában,

[6] Durkheim, i. m. 279., 429.

[7] Uo. 428. (Kiemelés tőlem – *E. F.*)

[8] R. H. Tawney: *The Acquisitive Society*. New York, Harcourt, Brace & Company Inc., 1920.

[9] Uo. 99.

mert nem vesz részt üzemének ellenőrzésében.[10] Véleménye szerint a modern társadalom válságából kivezető egyedüli út erkölcsi értékeink megváltozása. Ki kell jelölni

„[...] a gazdasági tevékenység megfelelő helyét, mégpedig a társadalom szolgájaként, nem pedig az uraként. Sokak vélekedésével szemben civilizációnkat nem pusztán az terheli, hogy az ipari termékeket rosszul osztják el, vagy hogy a termelést zsarnoki módon irányítják, vagy hogy működését elkeseredett küzdelmek szakítják meg. Arról van szó, hogy az ipar egymaga uralkodó helyet foglal el az ember érdeklődésében, márpedig egyetlen érdeklődési körnek sem lenne szabad ekkora helyet elfoglalnia, legkevésbé olyannak, amely az anyagi létfeltételeket biztosítja. Az iparosodott társadalmak, akár az a hipochonder, aki annyira elmerül saját emésztésének a vizsgálatában, hogy meghal, mielőtt elkezdett volna élni, a vagyonszerzés eszközeivel való lázas elfoglaltságuk közben elhanyagolják azokat a célokat, amelyekért a vagyont megszerezni érdemes.

A gazdasági kérdések rögeszméje éppen annyira helyi és átmeneti jellegű, mint amennyire visszataszító és kínos. A jövendő nemzedékek éppannyira szánalmasnak fogják tartani, mint amennyire szánalmasnak tűnik ma a 17. század hitvitáinak rögeszméje. Sőt ez tulajdonképpen még kevésbé értelmes, mivel a tárgy, amely az érdeklődés középpontjában áll, kevésbé fontos. Olyan, mint a méreg, amelytől minden seb begyullad, és minden egyszerű karcolás undok fekéllyé válik. A társadalom nem oldhatja meg az őt sújtó sajátos ipari nehézségeket anélkül, hogy ezt a mérget ki ne hajtaná, és meg ne tanulná az ipart a maga értékén kezelni. Ahhoz, hogy ezt megtehesse, át kell alakítania értékskáláját. A gazdasági érdekeket az élet egyik összetevőjeként, nem pedig az egész életként kell szemlélnie. Tagjait meg kell győznie arról, hogy mondjanak le minden lehetőségről, ahol nyereség képződik hozzájuk kötődő teljesítmény nélkül, mert a hajsza utánuk az egész közösséget lázban tartja. Úgy kell szerveznie az ipart, hogy a gazdasági tevékenység eszközjellege váljon hangsúlyossá azáltal, hogy azoknak a társadalmi feladatoknak rendeli alá, amelyeket szolgál."[11]

Az Egyesült Államok ipari kultúrájának egyik legkiválóbb kortárs kutatója, Elton Mayo hasonlóképpen vélekedik, mint Durkheim, bár némileg óvatosabban fogalmazott.

„Igaz, hogy a társadalmi dezorganizáció problémája és az abból következő *anómia* valószínűleg élesebb formában jelenik meg Chicagóban, mint az Egyesült Államok más területein. Valószínű az is, hogy mindez égetőbb kér-

[10] Uo. 106., 107.
[11] Uo. 183., 184.

dés az Egyesült Államokban, mint Európában. Azonban ez a társadalmi fejlődésnek olyan rendű problémája, amely az egész világra érvényes."[12]

A gazdasági tevékenység modern kori túlértékelését illetően Mayo ezt írja:

„Ahogy kétszáz éve valamennyi politikai és gazdasági vizsgálódásunk csak azokat a gazdasági funkciókat veszi figyelembe, amelyeknek közvetlen közük van a létfenntartáshoz, mi a mában ugyanúgy észre sem vesszük, hogy a gazdasági felemelkedés keresése a teljes társadalmi felbomlás állapotába sodor bennünket [...] Valószínű, hogy az ember munkája a társadalomban betöltött legfőbb feladatát testesíti meg, ám ha élete nem kötődik semmilyen társadalmi háttérhez, akkor munkájának értékét ő maga sem tudja megállapítani. Úgy tűnik, hogy Durkheim 19. századi Franciaországra vonatkozó megállapításai a 20. század Amerikájára is érvényesek."[13]

Utalva arra az átfogó tanulmányra, amelyet a hawthorne-i munkások munkájukhoz fűződő attitűdjéről készítettek, az alábbi következtetésre jut:

„Az, hogy a munkásoknak és művezetőknek nincs átfogó képe munkájukról és munkafeltételeikről, és általánosan elterjedt a személyes feleslegesség érzése, az egész világon igaz, nem csak Chicagóra jellemző. Gyorsan eltűnőben van az egyén saját társadalmi szerepébe vetett hite és szolidaritása a csoportjával – képessége arra, hogy másokkal együtt dolgozzon –; mindezt részben a gyors tudományos és technikai fejlődés pusztítja el. Ezzel a hittel együtt tűnik el biztonságérzete és jó közérzete is, és lassan megjelennek nála azok az élettel szembeni túlzó elvárások, amelyekről Durkheim is írt."[14]

Mayo diagnózisának lényegi megállapításában nemcsak hogy egyetért Durkheimmel, hanem ő is arra a kritikai megállapításra jut, hogy a Durkheim utáni fél évszázadban a tudomány nagyon kevés figyelmet fordított e probléma megértésére. „Amíg a materiális és tudományos területeken gondosan ügyeltünk az ismeretek és a technikák fejlesztésére – írja –, a humán- és a társadalompoli-

[12] Elton Mayo: *The Human Problems of an Industrial Civilization*. New York, The Macmillan Company, 1933, 125.

[13] Uo. 131.

[14] Uo. 159. – Elton Mayo nézeteiről és a hawthorne-i üzemi kísérletről l. részletesen Némedi Dénes: *Klasszikus szociológia*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2005, 507–511. *(A szerk.)*

tikai területeken megelégedtünk a véletlenszerű találgatásokkal és az opportunista tapogatózással."[15] Majd így folytatja:

„Szembe kell tehát néznünk azzal, hogy az emberek megértése és vezetése fontos területén nem ismerjük a tényeket és azok természetét; a társadalomkutatásban mindeddig mutatott opportunizmusunk oda vezetett, hogy csupán bénultan szemléljük a felgyülemlett bajokat. [...] Úgyhogy kénytelenek vagyunk kivárni, hogy a társadalom önmagát meggyógyítsa, vagy megfelelő orvosi segítség nélkül elpusztuljon."[16]

Közelebbről megvizsgálva politikaelméletünk elmaradottságát, erre a következtetésre jut:

„A politikaelmélet többnyire inkább történeti gyökereihez kötődött; képtelen volt intenzív vizsgálatot kezdeményezni és folytatni a társadalom változó struktúrájáról. Időközben a társadalmi környezet, a civilizált népek tényleges körülményei oly sokfajta változást éltek meg, hogy a régi frázisok puszta kinyilatkoztatása senki számára nem cseng meggyőzően."[17]

Frank Tannenbaum a kortárs társadalom helyzetének másik elmélyült kutatója. Ő Tawney megállapításaihoz kapcsolódó következtetésekre jut, még ha a szakszervezetek középponti szerepét hangsúlyozza is, míg Tawney szocialistaként a munkások közvetlen részvételét emeli ki. *A Philosophy of Labor (A munka filozófiája)* című munkájának összegzésében Tannenbaum ezt írja:

„A múlt század fő hibája az a feltevés volt, hogy egy teljes társadalmat meg lehet szervezni gazdasági motiváció, a profit alapján. A szakszervezeti mozgalom bebizonyította, hogy ez az elképzelés hamis. Ismételten kimutatta, hogy az ember nem csak kenyérrel él. Mivel a nagyvállalat csak kenyeret vagy tortát tudott kínálni, képtelennek bizonyult a 'jó élet' követelményeinek a biztosítására. A szakszervezetek minden hibájukkal együtt még megmenthetik a vállalatot és a benne rejlő hatalmas erőket azáltal, hogy saját természetes 'társadalmukba', saját átfogó munkaerejükbe integrálják azt, és felruházzák azokkal a jelentésekkel, amelyekkel minden valódi társadalom rendelkezik, és amelyek némi tartalmat adnak az ember idealizmusának a bölcsőtől a sírig vezető útja során. Ezeket a jelentéseket nem biztosíthatjuk pusztán a gazdasági motiváció körének kibővítésével. Ha a nagyvállalat fenn akar maradni, kénytelen lesz erkölcsi szerepet is vállalni a világban, nem pusztán gazdasá-

[15] Uo. 132.
[16] Uo. 169., 170.
[17] Uo. 138.

git. Ebből a szempontból a szakszervezetek üdvözlendő és hasznos kihívást intéznek a cégvezetéshez. Ez az útja, és talán az egyetlen lehetséges útja a demokratikus társadalmi értékek és egyúttal a mai ipari rendszer megmentésének. Valamilyen módon a vállalatnak és munkásainak egy közösséggé kell válnia, nem pedig társbérletben élnie, ahol dúl a háború."[18]

Lewis Mumford, akinek gondolatai számos ponton találkoznak az enyéimmel, így vélekedik a modern civilizációról:

„A modern civilizációval kapcsolatos leggyilkosabb kritika az, hogy az ember okozta válságoktól és katasztrófáktól eltekintve emberileg nem *érdekes*...

Az ilyen civilizáció végül csak tömegembert termelhet ki, aki képtelen valami mellett dönteni, képtelen a spontán, saját maga által irányított tevékenységekre: legjobb esetben türelmes, engedelmes, szinte szánalmasan fegyelmezetten végzi monoton munkáját, de egyre kevésbé vállal felelősséget, mert egyre kevesebb alkalma van a döntésre. Olyan teremtmény, akit elsősorban feltételes reflexei uralnak: ideáltípus, amilyet a modern üzleti élet reklámügynökségei és értékesítő szervezetei vagy az egyeduralmi vagy kvázi egyeduralmi kormányok propagandahivatalai igényelnek – ha a kívánt tökéletességet soha nem is érik el. Az ilyen teremtményekkel kapcsolatos legnagyobb dicséret így hangzik: »nem kevernek bajt«. Legnagyobb erényük: »nem lógnak ki a sorból«. Az ilyen társadalom végül csak két embertípust teremt: a kondicionálókat és a kondicionáltakat; az aktív és a passzív barbárokat. Talán a hamisság, önámítás és üresség e hálójának a leleplezése érintette meg olyan mélyen Arthur Miller drámája, *Az ügynök halála* amerikai nézőit.

Világos, hogy ez a gépies káosz nem tartható fenn, hiszen sérti és megalázza az emberi szellemet; és minél szorongatóbbá és hatékonyabbá válik mechanikus rendszerként, annál makacsabb ellenállást fog kiváltani az emberekből. A modern embert végül vak lázadásba, öngyilkosságba vagy belső megújulásba kell kergetnie: eddig az első kettő valósult meg. Elemzésünk szerint ez a mostani válság akkor is kultúránk velejárója lenne, ha valamilyen csoda folytán nem váltotta volna ki a közelmúltunkban bekövetkezett, még aktívabb bomlasztó jelenségeket."[19]

Alexander Richard Heron, a kapitalizmus meggyőződéses támogatója és az imént idézetteknél sokkal konzervatívabb szemléletű szerző, mégis olyan kritikai következtetésekre jut, amelyek lényegében nagyon közel állnak Durkheim és Mayo megállapításaihoz. *Why Men Work (Miért dolgozik az ember)* című munkájában,

[18] Frank Tannenbaum: A *Philosophy of Labor.* New York, Alfred A. Knopf Inc., 1951, 168.

[19] L. Mumford: *The Conduct of Life.* New York, Harcourt, Brace & Company, 1951, 14., 16.

amely szerepelt a New York-i cégvezetők könyvklubjának 1949-es válogatásában, ezt írja:

„Hihetetlennek látszik az az elképzelés, hogy munkások sokasága követne el tömeges öngyilkosságot az unalom, a feleslegesség érzése és a frusztráció miatt. De az elképzelés hihetetlensége eltűnik, ha az öngyilkosság fogalmát kiterjesztjük a test fizikai életének kioltásán túlra. Az az emberi lény, aki beletörődött a gondolkodás, az ambíció, a büszkeség és a személyes teljesítmény nélküli életbe, beletörődött azoknak a tulajdonságoknak a halálába, amelyek az emberi élet megkülönböztető jellegzetességeit képviselik. Önmagában azzal, hogy fizikai testünk teret foglal el a gyárban vagy az irodában, mások szelleme által tervezett mozdulatokat végzünk, fizikai erőt alkalmazunk, vagy a gőz vagy elektromos áram energiáját felszabadítjuk, még nem vettük igénybe az emberi lényre jellemző alapvető képességeket.

Az emberi képességek eme elégtelen igénybevételét semmi sem világítja meg jobban, mint azok a modern módszerek, ahogy az embereket alkalmazzák. A tapasztalat azt mutatja, hogy vannak olyan állások, ráadásul ijesztően nagy számban, amelyeket átlagos vagy magas intelligenciával rendelkező személyekkel nem lehet betölteni. Az azonban nem válasz, hogy rengeteg alacsony intelligenciájú ember él, akiknek szüksége van ezekre az állásokra. A cégvezetés osztozik annak felelősségében az államférfiakkal, miniszterekkel, oktatókkal, hogy mindannyiunk intelligenciája növekedhessen. Egy demokráciában mindig a nép népként leadott szavazatai irányítanak bennünket, ide értve azok szavazatát is, akik vele született intelligenciája alacsony, vagy akiknek potenciális szellemi és lelki fejlődése gátolva volt.

Soha nem kell lemondanunk azokról az anyagi előnyökről, amelyeket a technológiának, a tömegtermelésnek és a feladatok specializációjának köszönhetünk. Azonban soha nem fogjuk Amerika ideáljait elérni, ha olyan munkásosztályt teremtünk, amelytől megtagadjuk az értelmes munka örömét. Nem fogjuk tudni megőrizni ezeket az ideálokat, ha nem vetünk be minden kormányzati, oktatási és ipari eszközt a felettünk uralkodók – a több tízmillió hétköznapi férfi és nő – emberi képességeinek a fejlesztésére. Ebből a feladatból az a rész hárul a cégvezetésre, hogy olyan munkakörülményeket teremtsen, amelyek felszabadítják valamennyi munkás alkotóösztönét, és amelyek teret biztosítanak isteni-emberi gondolkodási képességüknek."[20]

Miután több társadalomkutató véleményét megismertük, fejezzük be ezt a fejezetet három olyan ember – Aldous Huxley, Albert Schweitzer és Albert Einstein – meglátásával, akik nem a társadalomtudomány területéről érkeztek. Huxley-nak 20. századról alko-

[20] A. R. Heron: *Why Men Work*. Stanford, Stanford University Press, 1948, 122.

tott ítéletét *Szép új világ* című regénye (1931) tartalmazza. Ebben a könyvében egy olyan automatizált világ képét festi le, amely nyilvánvalóan őrült, és amely mégis csak részleteiben, és valamennyire a mértékében különbözik 1954 valóságától. Szerinte az egyedüli alternatíva a vadember élete, akinek vallása félig termékenységkultusz, félig bűnbánó kegyetlenség. A *Szép új világ* új kiadásához (1946) írt előszavában Huxley így vélekedik:

„Feltéve tehát, hogy képesek vagyunk legalább annyit tanulni Hirosimából, mint amennyit elődeink Magdeburgból tanultak, számíthatunk egy olyan időszakra, amikor ha béke nem is, de csak korlátozott, részleges pusztítással járó háborúzás lesz. Feltételezhetjük, hogy ez alatt az időszak alatt a nukleáris energiát befogják az ipar céljaira. Ennek eredményeként elég nyilvánvalóan olyan gazdasági és társadalmi változások sora valósul meg, amelyek ütemére és kiterjedtségére eddig még nem volt példa. Az emberi élet minden korábbi mintája felborul, és gyorsan új mintákkal kell majd előállni, hogy alkalmazkodni lehessen az atomenergiához, mely nem emberi tényező. A modern Prokrusztész, az atomtudós készíti az ágyat, amelyben az emberiségnek feküdnie kell; és ha nem jó a méret, az az ő baja. Itt egy kicsit nyújtani kell majd rajta, ott pedig lenyesegetni róla a kilógó darabokat; ugyanarról a nyújtásról és nyesegetésről van szó, amely azóta zajlik, hogy az alkalmazott tudomány igazán lendületet vett, csak ez az eddigieknél is jóval kíméletlenebb lesz. Ezeket a távolról sem fájdalommentes műtéteket erősen központosított totalitárius kormányok vezénylik majd le. Ez elkerülhetetlen; hiszen a közeljövő valószínűleg hasonlít majd a közelmúlthoz, márpedig a közelmúltban a tömegtermelő gazdaságban és a túlnyomórészt tulajdon nélküli népesség körében végbemenő gyors technológiai változások általában mindig gazdasági és társadalmi zavarokhoz vezettek. A zavarok kezelésére központosították a hatalmat, és növelték a kormányzati ellenőrzést. Valószínű, hogy a világ minden kormánya még az atomenergia használatba vétele előtt többékevésbé teljes mértékben teljhatalmúvá válik; a használatba vétel közben és után pedig szinte bizonyosan azzá lesznek. *A sztálinizmus felé mutató jelenlegi tendenciát csak a decentralizációra és önmagunk megsegítésére irányuló mozgalom állíthatja meg.*[21] Jelenleg nincs ilyen mozgalomra utaló jel.

Persze nem biztos, hogy az új önkényuralmi rendszerek hasonlítani fognak a régiekre. A furkósbottal, kivégzőosztaggal, mesterségesen gerjesztett éhínséggel, tömeges bebörtönzésekkel és deportálásokkal való kormányzás nem pusztán embertelen (nem mintha ez manapság bárkit is érdekelne), hanem kimutathatóan csekély a hatékonysága, márpedig a fejlett technológia korában a hatékonyság hiánya a Szentlélek elleni vétség. Egy valóban hatékony totalitárius rendszer úgy nézne ki, hogy a teljhatalmú politikai fejesek

[21] Kiemelés tőlem – *E. F.*

és menedzserhadseregük olyan rabszolganépességet irányít, akiket nem kell kényszeríteni, mert szeretik a szolgaságukat. A mai önkényuralmi államokban a propagandaminisztériumok, az újságok főszerkesztői és az iskolai tanárok feladata, hogy megszerettessék azt. Módszereik azonban még kezdetlegesek, nélkülözik a kellő tudományosságot. Vágyálom volt a régi jezsuita dicsekvés, hogy ha rájuk bízzák egy gyermek iskoláztatását, ők garantálják a felnőtt vallásos meggyőződését. A modern pedagógus pedig valószínűleg még kisebb hatékonysággal képes kondicionálni tanítványai reflexeit, mint a Voltaire-t oktató szerzetes atyák. A legnagyobb propagandagyőzelmeket nem úgy érik el, ha valamit tesznek, hanem úgy, ha valamit nem tesznek meg. Nagy dolog az igazság, de gyakorlati szempontból ennél is nagyobb az igazság elhallgatása. Az önkényuralmi propagandisták a leghatásosabb rágalmaknál, a legmeggyőzőbb logikájú cáfolatoknál is sokkal hatásosabban befolyásolják a közvéleményt azzal, hogy bizonyos témákról nem beszélnek, hogy – Churchill szavaival élve – vasfüggönyt eresztenek a tömegek és olyan tények vagy érvek közé, amelyeket a helyi politikai nagykutyák nem tartanak kívánatosnak. Az elhallgatás azonban nem elég. Ha el akarjuk kerülni az üldözéseket, a likvidálásokat és a társadalmi súrlódások egyéb megnyilvánulásait, a propaganda pozitív oldalának éppen olyan hatásosnak kell lennie, mint a negatívnak.

A jövő legfontosabb Manhattan-projektjei olyan hatalmas, kormány által finanszírozott kutatások lesznek, amelyeket a politikusok és a közreműködő tudósok „a boldogság problémája" néven fognak emlegetni – más szóval azzal foglalkoznak majd, mi kell ahhoz, hogy az emberek megszeressék a szolgaságot. Gazdasági biztonság nélkül a szolgaság szeretetéről azonban szó sem lehet; hogy rövidre fogjam, feltételezem, hogy a mindenható végrehajtók és menedzsereik sikeresen oldják meg a folyamatos gazdasági biztonság problémáját. Az ember persze nagyon hamar magától értetődőnek veszi a biztonságot. Ennek elérése azonban csupán felületes, külső forradalom. A szolgaság szeretete ugyanis nem gyökerezhet meg, ha ez nem az emberi elmékben és testekben végbemenő mély, személyes forradalom eredménye. E forradalom megvalósításához többek között az alábbi felfedezésekre és találmányokra lesz szükség. Először is a sugalmazás jelentősen továbbfejlesztett technikájára a gyermekek kondicionálásával, majd később olyan kábítószerek, mint a szkopolamin alkalmazásával. Másodszor, az emberi különbségeket vizsgáló, magasan fejlett tudományra, amelynek révén a menedzserek mindenki számára kijelölhetik a megfelelő helyet a társadalmi és gazdasági hierarchiában. (A helyüket nem találók hajlamosak veszélyes gondolatokkal előállni a társadalmi rendszerrel kapcsolatban, és elégedetlenségükkel másokat is megfertőzni.) Harmadszor (mivel bármennyire utópia is a valóság, az emberek elég gyakran érzik szükségesnek azt, hogy elmeneküljenek előle), valamilyen, az alkoholt és az egyéb narkotikumokat helyettesítő szerre, amely egyszerre kevésbé káros, és biztosít nagyobb élvezetet, mint a pálinka vagy a heroin. Végül negyedszer (ez azonban hosszú távú

projekt lenne, amelynek sikeres megvalósításához több nemzedéken átívelő önkényuralmi irányításra lesz szükség) üzembiztos eugenetikai rendszerre, amelynek célja az emberi anyag olyan szabványosítása, amely megkönnyíti a menedzserek munkáját. A *Szép új világ*ban az emberi anyagnak ez a szabványosítása hihetetlen, bár talán nem lehetetlen végletekig jutott. Technikailag és ideológiailag még messze vagyunk a palackozott csecsemőktől és a félidióták Bokanovszky-csoportjaitól. De ki tudja, hogy mi lesz az F. u. (a Ford utáni) 600. évben? Ugyanakkor ennek a boldogabb és stabilabb világnak a jellemzői – a szóma, a hipnopédia és a tudományos kasztrendszer megfelelői – valószínűleg nincsenek messzebb tőlünk három-négy nemzedéknyi időnél. A *Szép új világ* szexuális promiszkuitása sem tűnik különösebben távolinak. Már most léteznek olyan amerikai városok, ahol a válások száma megegyezik a házasságokéval. Néhány éven belül bizonyára úgy árusítják majd a házassági, mint a kutyatartási engedélyeket, amelyek egy évig érvényesek, és semmi törvénytelen nincs abban, ha valaki lecseréli a kutyáját, vagy ha egyszerre több állatot tart. A politikai és gazdasági szabadság csökkenésével a szexuális szabadság – ennek kompenzálására – növekedni szokott. A diktátornak pedig érdemes lesz bátorítania ezt a szabadságot (hacsak nem lesz szüksége ágyútöltelékre és családokra az üres vagy meghódított területek benépesítésére). A kábítószer, a mozi és a rádió ösztönözte ábrándozás mellett ez is segít alattvalóinak, hogy megbéküljenek sorsukkal, a szolgasággal.

Mindent összevetve úgy tűnik, hogy Utópia sokkal közelebb van hozzánk, mint azt tizenöt évvel ezelőtt bárki is képzelte volna. Akkor még azt jósoltam, úgy hatszáz évvel később jön el. Ma teljesen elképzelhetőnek látszik, hogy ez a borzalom egyetlen évszázadon belül utolér bennünket. Persze csak akkor, ha időközben meg tudjuk állni, hogy felrobbantsuk magunkat. Ha nem decentralizálunk, és ha az alkalmazott tudományt nem eszközként használjuk egy szabad individuumok alkotta faj létrehozásához, hanem a tudomány maga lesz az a cél, amelynek az emberek válnak eszközeivé, akkor csak két választásunk marad. Vagy több nemzeti, militarizált önkényuralmi rendszer jön létre, amelyek eredője az atombomba terrorja és annak következménye, a civilizáció pusztulása (vagy korlátozott háborúskodás esetén a militarizmus állandósulása); vagy pedig a társadalmi káosz egyetlen, nemzetek feletti önkényuralmi rendszert teremt általában a gyors technikai fejlődés és különösen az atomforradalom nyomán, amely a hatékonyság és a stabilitás szükséglete miatt Utópia jóléti zsarnokságává fejlődik majd. Szurkold le a pénzt, és tippelhetsz."[22]

Albert Schweitzer és Albert Einstein, akikről talán mindenki másnál inkább elmondható, hogy a nyugati kultúra legmagasabb szintű intellektuális és erkölcsi fejlődésének élő megtestesítői, a következőképpen vélekedtek napjaink kultúrájáról.

[22] Huxley: *Brave New World*. London, The Vanguard Library, 1952, 11–15.

Albert Schweitzer ezt írja:

„Nemhivatalosan kell egy új közvéleménynek kialakulni. A jelenlegi közvéleményt a sajtó, a propaganda, a szervezetek tartják fenn a rendelkezésükre álló hatalmi és pénzeszközökkel. Az eszmének ez a természetellenes terjesztési módja szembenáll a természetes móddal, amely embertől emberhez szól, és az igazság iránti fogékonyságot veszi számításba. Fegyvertelenül, a szellem primitív harci módjával kell a másikkal szemben fellépni, amely – miként Góliát Dáviddal – a kor félelmetes fegyverzetében áll elébe.

Az itt kibontakozó harc szempontjából minden történelmi analógia cserbenhagy bennünket. Kétségtelenül a múltból is ismerjük a gondolkodó, egyéni szellemek harcát a kötelező összefogással szemben. De a probléma sohasem úgy jelentkezett, mint ma, mert a modern szervezetekben, a modern gondolatszegénységben és a tömegszenvedélyben összesűrűsödő összfelfogás egyedülálló jelenség.

Lesz-e ereje a modern embernek arra, hogy megvalósítsa, amit a szellem követel tőle, és amit a kor meg akar hiúsítani?

Túlszervezett közösségekben, amelyek százféle módon tartják hatalmukban, kell az embernek ismét önálló személyiséggé válnia, és visszahatnia a közösségre. Minden szervezetet mozgósítanak majd, hogy megtartsák kényelmes személytelenségében. Félnek a személyiségtől, mert abban szóhoz jut a szellem és az igazság, amiket el akarnak némítani. Hatalmuk azonban éppoly nagy, mint félelmük.

Tragikus módon a közösségek összefonódnak a gazdasági viszonyokkal. Ezek szörnyű keményen nevelik a modern embert szabadság és összeszedettség nélküli, önállótlan, embertelen lénnyé. Ezek a legutolsók, amiken képesek leszünk változtatni.

Még ha osztályrészünkül jut is, hogy a szellem megkezdi munkáját, csak lassan és korlátozottan nyerünk hatalmat fölöttük. Sokakkal szemben merül föl majd a követelmény, hogy megtagadják azokat az életviszonyokat, amelyekben élünk.

És mily nagy feladatba kell a szellemnek belevágnia! Ott kell a valódi igazság iránti megértést újból megteremtenie, ahol csak a propaganda igazsága érvényesülhet. Az alantas gondolkodású hazafiságot meg kell fosztani trónjától, és az emberiség céljaira tekintő hazafiságot kell uralomra juttatnia akkor, amikor a vigasztalan múltbeli és jelenlegi események azokban is életben tartják a nacionalista szenvedélyeket, akik bensőjükben védekeznek ellene. Akkor kell érvényt szereznie annak a felfogásnak, hogy a kultúra az ember ügye, amelyben részt vesznek a nemzetek, amikor a nemzeti kultúrát bálványként tisztelik, és a kultúremberiség fogalma szétmorzsolódott. Fenn kell tartania bizalmukat a kultúrállamban akkor, amikor a háború miatt szellemileg és gazdaságilag romba dőlt országok egyáltalán nem gondolhatnak kulturális feladatokra, csak azzal törődhetnek, hogy minden eszközzel – még a jog sérelmére is – pénzt szerezzenek a túléléshez. Egyesítenie kell

bennünket a kultúremberiség eszméjében akkor, amikor az egyik nép megfosztja a másikat az emberségbe, idealizmusba, igazságosságba, értelembe és szavahihetőségbe vetett hitétől, és mindegyikük olyan hatalmak uralma alá kerül, amelyek még mélyebbre visznek a kultúranélküliségbe. A kultúrára kell irányítani a figyelmet akkor, amikor a létfenntartás növekvő nehézségei, az anyagi gondok sokakat kötnek le, és minden másban csak fantomot képesek látni. A fejlődés lehetőségébe vetett hitet kell adjon akkor, amikor a gazdasági tényezők napról napra károsabban hatnak a szellemiekre, és állandóan növelik a demokratizálódást. Reményt kell adnia akkor, amikor nemcsak vallási intézmények és társadalmi szövetségek, hanem jelentősnek számító emberek is minduntalan csődöt mondanak, amikor tudósok és művészek kulturálatlanságukkal tűnnek ki, és gondolkodóknak számító és úgy is viselkedő hírességek a döntő alkalmakkor csupán tollforgatóknak és akadémiai tagoknak bizonyulnak.

Mindez a kultúra iránti törekvés ellenében hat. Eltompult kétségbeesés leselkedik ránk. Mennyire megértjük a görög-római dekadencia embereit, akik elvesztették ellenálló erejüket az eseményekkel szemben, és a világot sorsára hagyva önmagukba húzódtak vissza! Ahogy ők, mi is halljuk a kísértő hangot, hogy az életet csupán egy teszi elviselhetővé: a békés eltengődés. Ne gondolkozzunk saját sorsunkon túli kérdéseken, saját reménységeinken túlmutatóan... Keressük meg nyugalmunkat a bölcs lemondásban...

Az a felismerés, hogy a kultúra világszemléleten nyugszik, és csak sokak szellemi ébredezéséből és etikus akaratából születhet újjá, arra kényszerít, hogy a kultúra regenerálásának nehézségeit úgy tárjuk fel, amely túlhaladja a szokásos megfontolásokat. Egyidejűleg azonban fel is ment a lehetőségek és lehetetlenségek mérlegelése alól. Ha az etikai szellem megfelelő alap ahhoz, hogy a mindennapi események területén megvalósuljon a kultúra, akkor ismét visszajuthatunk a kultúrához, ha ezt a területet ismét összehozzuk a kultúr-világszemlélettel és az abból adódó kultúrszellemiséggel.*

„Mi szól a szocializmus mellett?" című rövid cikkében Albert Einstein így fogalmaz:

„Most érkeztem el oda, hogy röviden összefoglalhatom, miben látom korunk válságának lényegét. Az egyénnek a társadalomhoz való viszonyára gondolok. Az egyes ember ma sokkal jobban tudja, mint elődei valaha, mennyire függ a társadalomtól. De ezt a függést nem pozitív ténynek, szerves kapcsolatnak, védelmező erőnek tekinti, hanem sokkal inkább olyan organizmusnak, amely fenyegeti természetes jogait vagy akár gazdasági létét. Sőt, a társadalomban elfoglalt helyzetéből következően egoista késztetéseit állandóan

* Albert Schweitzer: A kultúra hanyatlása és újjáépítése (ford. Zsigmond Gyula). In: *Albert Schweitzer, a gondolkodó.* Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1988, 48–50. *(A szerk.)*

hangsúlyozza, míg társadalmi mozgatói, amelyek természettől fogva gyengébbek, fokozatosan sorvadnak. Öntudatlanul is saját önzése foglya lévén, bizonytalannak, magányosnak érzi magát, aki már nem képes az élet naiv, egyszerű és őszinte élvezésére. Az élet bármilyen rövid és nehéz, mégis lehet értelme az ember számára, de csak akkor, ha a társadalomnak áldozza magát."[23]

[23] Albert Einstein: Mi szól a szocializmus mellett (ford. Baráth Katalin). *Eszmélet*, 47. szám, eredeti megjelenés: *Monthly Review*, 1949. május.

VII. Megoldási kísérletek

A 19. század éleslátó gondolkodói már meglátták a nyugati társadalom csillogása, gazdagsága és politikai hatalma mögött a hanyatlás és az elembertelenedés folyamatát. Közülük egyesek beletörődtek a barbarizmus felé vett kanyar szükségességébe, mások alternatívát fogalmaztak meg. Azonban akár az egyik, akár a másik álláspontot vallották is, kritikájuk az ember és a történelem vallásos-humanista felfogásán alapult. Saját társadalmuk kritikájával túlmutattak azokon. Nem relativisták voltak, akik azt mondták, hogy mindaddig, amíg a társadalom működik, addig egészséges és jó a társadalom – és mindaddig, amíg az egyén alkalmazkodik a társadalmához, ő is értelmes és egészséges ember. Gondoljunk akár Burckhardtra vagy Proudhonra, Tolsztojra vagy Baudelairere, Marxra vagy Kropotkinra: ők mindnyájan lényegében vallásos és morális alapokról szemlélték az embert. Az ember maga a cél, és soha nem használható fel eszközként; az anyagi termelés szolgálja az embert, nem pedig az ember az anyagi termelést; az élet célja az ember alkotóképességeinek kibontakoztatása; a történelem célja a társadalom átalakítása úgy, hogy azt az igazságosság és az igazság irányítsa – ezek azok az elvek, amelyekre kimondva vagy kimondatlanul a modern kapitalizmus minden bírálata épül.

Ezek a vallásos-humanista alapelvek alkották a jobb társadalom megteremtésére irányuló javaslatok alapját is. Valójában az elmúlt kétszáz év vallásos lelkesedése főként olyan mozgalmakban öltött testet, amelyek szakítottak a hagyományos vallással. A templomokban tovább élte életét a vallás mint szervezet és mint a tan kinyilatkoztatása; a vallást mint vallásos hevületet és élő hitet nagyrészt a vallásellenzők vitték tovább.

A fenti kijelentések alátámasztására végig kell gondolnunk a keresztény kultúra nyugati fejlődésének néhány fontos jellemzőjét. Míg az ókori görögök szemében a történelemnek nem volt végcélja, szándéka vagy végkifejlete, a történelem zsidó-keresztény felfogá-

sát az az elképzelés jellemezte, hogy a történelemben rejlő értelem az ember üdvözülése, megváltása. Ennek a végső üdvözülésnek a jelképe a Messiás volt; maga az idő, a messiási idő. Két különböző felfogás létezik azonban arra nézve, hogy mi alkotja az *eszkatont*, a „végnapokat", a történelem célját. Az egyik Ádám és Éva bibliai történetét kapcsolja össze az üdvözülés fogalmával. Ennek az elképzelésnek a lényege röviden, hogy az ember eredetileg egy volt a természettel. Nem létezett konfliktus közötte és a természet vagy férfi és nő között. Az embernek azonban hiányzott a legfontosabb emberi vonása: a jó és a rossz felismerése. Ezért még nem volt képes a szabad döntéshozatalra és a felelősségvállalásra. Az engedetlenség első cselekedetéből lett az első szabad cselekedet, így az emberi történelem kezdete. Az embert kiűzték a Paradicsomból, elvesztette összhangját a természettel, saját lábára kellett állnia. De gyenge, értelme még fejletlen, kevés az ereje, hogy ellenálljon a kísértésnek. Fejlesztenie kell értelmét, teljesen ki kell bontakoztatnia emberi mivoltát, hogy új harmóniát teremthessen a természettel, önmagával és embertársaival. A történelem célja az ember teljes megszületése, emberségének kiteljesedése. Ekkor „tele lesz a föld az ÚR ismeretével, ahogyan a tengert víz borítja" (Ézs 11,9). Minden nemzet egyetlen egységet alkot majd, és kardjaikból kapákat kovácsolnak (vö. Ézs 2,4). E felfogás szerint Isten nem gyakorolja a kegyelem aktusát. Az embernek számos tévedésen kell átverekednie magát, bűnt kell elkövetnie, és viselnie a következményeit: Isten nem oldja meg helyette a gondokat, kivéve, hogy felfedi előtte az élet céljait. Az embernek önmagát kell megváltania, meg kell szülnie önmagát. Aztán azon a végső napon létrejön az új harmónia, az új béke,[1] az Ádámra és Évára kimondott átok pedig megszűnik azáltal, hogy az ember kiteljesíti önmagát a történelem folyamatában.

Az üdvözülés másik messiási felfogása szerint, amely uralkodóvá vált a keresztény egyházban, az ember soha nem nyerhet feloldozást az Ádám engedetlenségéből fakadó romlottság alól. Egyedül Isten mentheti meg az embert kegyelmével, és úgy mentette meg, hogy Krisztus alakjában emberré vált, aki Megváltóként áldozati halált halt. Az egyház szentségei révén az ember részesévé válik ennek a megváltásnak – és így részesül Isten kegyének az ajándékában. A történelem vége Krisztus második eljövetele, ami természetfölötti, és nem történelmi esemény.

[1] A héber *shalom* jelentése harmónia (teljesség) és béke.

Ez a hagyomány élt tovább a nyugati világnak azokon a részein, ahol a keresztény egyház megőrizte vezető szerepét. Európa és Amerika más részein azonban a vallásos gondolkodás egyre inkább veszített erejéből a 18. és a 19. században. A felvilágosodás korát az egyház és a klerikalizmus elleni harc, az egyre növekvő kétely jellemezte, és végül mindenfajta vallásos nézet elutasítása következett. A vallásnak ez a tagadása azonban csak a régi vallásos lelkesedés újfajta gondolat formájában való kifejezése volt, különös tekintettel a történelem jelentésére és céljára. A messiási felfogás új kifejezésre lelt az értelem és a boldogság, az emberi méltóság és a szabadság nevében.

Franciaországban Condorcet *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos történetében* (*Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit humain*, 1793) fektette le annak a hitnek az alapjait, hogy az emberi faj végül majd tökéletessé válik, ami elvezet az értelem és boldogság új, korlátok nélküli korszakához. Condorcet üzenete a messiási királyság eljövetele volt, amely befolyásolta Saint-Simon, Comte és Proudhon nézeteit. A francia forradalom hevülete valóban messiási hevület volt, világi nyelven kifejezve.

A német felvilágosodás filozófiája ugyanígy lefordította az üdvözülés, a megváltás vallási fogalmát világi nyelvezetre. Lessing *Az emberi nem neveléséről* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780) című munkája nagy befolyást gyakorolt a német, de a francia gondolkodásra is. Lessing úgy vélte, hogy a jövő az értelem és az önmegvalósítás kora lesz, amelyet majd az emberiség oktatása hoz el, így valósítva meg a keresztény kinyilatkoztatás ígéretét. Fichte hitt a spirituális ezredforduló eljövetelében, Hegel pedig Isten birodalmának megvalósulásában a történelem során, és ezzel a keresztény teológiát evilági filozófiára fordította. Hegel filozófiája Marxban találta meg legfontosabb történelmi folytatását. Marx gondolkodása talán még a felvilágosodás sok más filozófusánál is inkább messiási-vallásos, világi nyelvezeten kifejezve. Minden múltbeli történelem csak „őstörténet", az én elidegenedésének története; a szocializmussal eljöhet az *emberi* történelem, az emberi szabadság birodalma. Az igazságosság, testvériség és értelem osztályok nélküli társadalma lesz az új világ kezdete, és minden korábbi történelem e felé tartott.[2]

[2] Vö. Löwith, i. m. 263. skk.

Bár e fejezet fő célja a szocializmus – a kapitalizmus bajainak orvoslására tett legfontosabb kísérlet – eszméinek bemutatása, először szeretnék röviden kitérni a totalitárius válaszkísérletekre, valamint arra a speciális vállalkozásra, amelyet a legtalálóbban talán szuperkapitalizmusnak nevezhetünk.

1. Totalitarizmus*

A fasizmusban, nácizmusban és sztálinizmusban az a közös, ahogy az atomizálódott egyénnek új menedéket és biztonságot kínáltak. Ezek a rendszerek az elidegenedés betetőzései. Az egyénben a tehetetlenség és jelentéktelenség érzését keltik, de megtanítják, hogy emberi képességeit rávetítse a vezérre, az államra, a „szülőföldre", amelyeknek alá kell vetnie magát, és amelyeket imádnia kell. Az egyén így a szabadságból egy új bálványimádásba menekül. Az új rendszerek az individualitás és az értelem késő középkortól a 19. századig elért minden vívmányát feláldozták az új bálványok oltárán. A legarcátlanabb hazugságokra épültek mind programjaik, mind pedig vezéreik tekintetében. Programjukban azt ígérték, hogy valamiféle szocializmust valósítanak meg, miközben amit tettek, az mindannak a tagadása volt, amelyet a szocialista hagyomány szerint ez a szó jelentett. Vezéreik alakja csak aláhúzta ezt a súlyos csalást. Mussolini, a gyáva kérkedő a férfiasság és bátorság szimbólumává vált. Hitlert, a mániákus pusztítót az új Németország felépítőjeként dicsérték. Sztálint, a hidegvérű, ambiciózus cselszövőt népének szerető atyjaként festették le.

A közös jellemzők ellenére azonban nem hagyható figyelmen kívül a három diktatúratípus közötti különbség. Olaszország, amelynek ipara a leggyengébb volt a *nyugat*-európai nagyhatalmak között, az első világháborúban aratott győzelme ellenére viszonylag gyenge és befolyás nélküli maradt. Felsőbb osztályai ódzkodtak bármiféle szükséges reform megvalósításától, különösen nem a mezőgazdaságban, népessége pedig mélységesen elégedetlen volt a fennálló helyzettel. A fasizmus feladata lett, hogy fellengzős szlogenjeivel gyógyítsa a megsértett nemzeti hiúságot,

* Az angol eredetiben szereplő *authoritarian idolatry* helyett a német összkiadás alapján választott kifejezés. *(A szerk.)*

és a tömegek elégedetlenségét eltérítse eredeti tárgyaitól; mindemellett Olaszországból fejlettebb ipari hatalmat kívánt faragni. Azonban minden realisztikus célkitűzésében kudarcot vallott, mert a fasizmus soha nem tett komoly kísérletet arra, hogy megoldja Olaszország sürgető gazdasági és társadalmi problémáit.

Németország ezzel szemben Európa legfejlettebb és leghaladóbb ipari országa volt. Míg a fasizmusnak legalább lehetett volna gazdasági szerepe, a nácizmus ilyennel egyáltalán nem rendelkezett. Az alsóközéposztály, az állás nélküli tisztek és diákok felkelése volt ez, amelyet a katonai vereség és az infláció által keltett rossz közérzet váltott ki, és még kézzelfoghatóbban az 1929 utáni nagy gazdasági válság során kialakult munkanélküliség. Nem győzhetett volna azonban a pénz- és ipartőke fontos szektorainak aktív támogatása nélkül, amelyek a tömegek kapitalista rendszerrel való egyre növekvő elégedetlensége miatt fenyegetve érezték magukat. Az 1930-as évek elején a német Reichstagban többségben voltak azok a pártok, amelyeknek részben őszintén, részben őszintétlenül, de valamiféle kapitalizmusellenes programja volt. Ez a fenyegetés a német kapitalizmus jelentős szektorait arra ösztönözte, hogy Hitlert támogassák.

Oroszország Németország szöges ellentéte volt. Iparilag valamennyi európai nagyhatalom közül a legelmaradottabbnak számított. Éppen kiemelkedőben volt a félfeudális állapotból, bár ipari szektora önmagában magasan fejlett és központosított volt. A cári rendszer hirtelen összeomlása vákuumot teremtett, így Lenin azt remélte, hogy szétoszlatva az egyetlen másik erőt, amely ezt a vákuumot betölthette volna – az alkotmányozó gyűlést –, e félfeudális állapotból rögtön az iparosított szocialista rendszerbe ugorhat át. Lenin politikáját azonban nem a pillanat szülte, hanem politikai gondolkodásának logikus következményeként alakult ki már jó néhány évvel az orosz forradalom kitörése előtt. Ő Marxhoz hasonlóan hitt abban, hogy a munkásosztály történelmi küldetése a társadalom felszabadítása, ugyanakkor kevéssé bízott a munkásosztály akaratában és képességében, hogy ezt a célt spontán módon elérje. Úgy gondolta, hogy a forradalom csak akkor vihető sikerre, és csak akkor akadályozható meg, hogy az egy újfajta osztálytársadalomba torkolljon, ha a munkásosztályt hivatásos forradalmárok szűk, fegyelmezett csoportja vezeti, amelyik rákényszeríti, hogy megvalósítsa a történelem törvényeit, legalábbis azokat,

amelyeket Lenin annak tartott. Lenin álláspontjának lényege volt, hogy nem hitt a munkások és parasztok spontán cselekvésében. Nem hitt bennük, *mert nem hitt az emberben.* Az emberbe vetett hit ugyanúgy hiányzott az antiliberális és klerikális eszmékből, mint Lenin esetében is. Más oldalról a történelem során végig valamenynyi valóban haladó mozgalom alapja az emberbe vetett hit volt; ez a demokrácia és a szocializmus legalapvetőbb előfeltétele. Az *emberiségbe* vetett hit az *emberben* való hit nélkül vagy őszintétlen, vagy ha mégis őszinte, akkor pontosan azokhoz az eredményekhez vezet, mint amit az inkvizíció, Robespierre terrorja és Lenin diktatúrája mutat. Számos demokratikus szocialista és szocialista forradalmár látta Lenin elképzelésének veszélyeit; de senki sem látta azokat világosabban Rosa Luxemburgnál. Figyelmeztetett, hogy választani kell a *demokratizmus* és a *bürokratizmus* között, és az oroszországi fejlemények megmutatták jóslata helyességét. Miközben Rosa Luxemburg a kapitalizmus szenvedélyes és kompromisszumot nem ismerő kritikusa volt, ez az asszony megingathatatlan, mély hittel bízott az emberben. Amikor őt és Gustav Landauert* a német ellenforradalom katonái meggyilkolták, velük együtt az emberbe vetett hit humanista hagyományát is ki akarták irtani. Az emberbe vetett hitnek ez a hiánya tette lehetővé az önkényuralmi rendszerek számára, hogy leigázzák az embert, és rábírják arra, hogy inkább egy bálványban higgyen, ne pedig önmagában.

A kora kapitalizmus és a sztálinizmus kizsákmányolása között nem csekély a különbség; a kora kapitalizmus során a munkás brutális kizsákmányolása, bár az államapparátus politikai hatalma adott neki nyomatékot, nem akadályozta meg új és haladó gondolatok megszületését; valójában minden nagy szocialista gondolat éppen ebben az időszakban született, amikor az owenizmus virágozhatott, és a chartista mozgalmat is csak tízévnyi működés után zúzták szét erővel. Még Európa legreakciósabb kormánya, a cáré sem alkalmazott olyan elnyomó eszközöket, amelyek a sztálinizmus nyomába értek volna. A kronstadti lázadás brutális leverése után Oroszország semmilyen progresszív fejlődésre nem hagyott

* Rosa Luxemburgot – Karl Liebknechttel egy időben – 1919 januárjában, a berlini zavargások során gyilkolták meg, Gustav Landauer író-politikust (1870–1919), Kropotkin hívét, elkötelezett indoktriner szocialistát pedig, az ún. bajor tanácsköztársaság tanácsosát, 1919. május 2-án. *(A szerk.)*

lehetőséget, ami pedig a korai kapitalizmusnak még a legsötétebb időszaka alatt is létezett. Sztálin alatt a szovjet rendszer elvesztette eredeti szocialista szándékainak utolsó maradványait is; a bolsevikok régi gárdájának megölése a harmincas években csak e tény végső drámai megnyilvánulása volt. A sztálinista rendszer ugyan sok hasonlóságot mutat az európai kapitalizmus korai szakaszával, amelyet a tőke gyors felhalmozódása és a munkások könyörtelen kizsákmányolása jellemez, ám azzal a különbséggel, hogy a politikai terror lépett a gazdasági törvények helyébe, amelyek a 19. században a munkást arra kényszerítették, hogy elfogadja az adott gazdasági körülményeket.

2. Szuperkapitalizmus

Az Egyesült Államokban (és Franciaországban is) ezzel éppen szöges ellentétben álló javaslatokkal állt elő iparosok egy csoportja, akik keresték a megoldást az ipar problémáira. Ennek a – „Nyereségmegosztó Gyáriparosok Tanácsa" *(Council of Profit Sharing Industries)* néven egyesült – csoportnak a filozófiáját *Ösztönző cégvezetés (Incentive Management)* című könyvében kristálytisztán és egyértelműen fejti ki James F. Lincoln, aki harmincnyolc éve a Lincoln Electric Company vezérigazgatója. Ez a csoport gondolkodásában olyan alapfeltevésekből indul ki, amelyek bizonyos értelemben emlékeztetnek a kapitalizmus fent idézett kritikusaira. Lincoln így fogalmaz: „A gyáros *a gépekre figyel, és elhanyagolja az embert,* aki a gépet előállítja és fejleszti, és nyilvánvalóan ezt jelentősen meghaladó lehetőségek rejlenek benne. Nem veszi figyelembe, hogy képzelten zsenik segédmunkát végeznek a gyárában, ahol sem a lehetőséget, sem pedig az ösztönzést nem kapják meg, hogy zsenialitásukat kibontakoztassák, vagy *akár csak az átlagos intelligenciát és készségeket megszerezzék.*"[3] A szerző szerint, ha a munkást nem érdekli a munkája, elégedetlenné válik, ami vagy a munkás termelékenységének csökkenéséhez, vagy sztrájkhoz és osztályharchoz vezet. Megoldását nem azért javasolja, hogy ipari rendszerünket megszépítse vele, hanem életbevágóan fontosnak tartja azt a

[3] J. F. Lincoln: *Incentive Management.* Cleveland, Lincoln Electric Co., 1951, 113–114. (Kiemelés tőlem – *E. F.)*

kapitalizmus túléléséhez. Véleménye szerint „Amerika válaszúthoz érkezett ebben a kérdésben. Döntést kell hozni, mégpedig hamar. Az emberek általában nem nagyon látják át a helyzetet, és mégis dönteniük kell. Döntésükön múlik az Egyesült Államok és valahányunk jövője."[4] A kapitalista rendszer legtöbb védelmezőjével szemben kritizálja a nyereségösztönzés egyeduralmát a kapitalista rendszerben:

„Az iparban a társaság alapszabályban is rögzített működésének a célja a 'nyereségtermelés', kizárólag a nyereségtermelés. A részvényeseken kívül egyetlen személy sem részesedik ebből a nyereségből, és általában kevés olyan részvényes van, aki egyben a gyár dolgozója is. Amíg ez így van, a nyereség mint cél nem fogja lelkesíteni a munkásokat. Ez a cél nem megfelelő; valójában a legtöbb munkás úgy vélekedik, hogy már így is túl nagy a részvényesek nyeresége.

[...]

A munkást felháborítja, hogy gazdasági elméletekkel szédítik arról, hogy finanszírozni kell a termelési eszközöket, miközben gyakran azt látja, hogy ezeket a költségeket a magas polcokon ülők önzése és hozzá nem értése miatt csak elpazarolják."[5]

Ezek a kritikai megnyilvánulások nagyjából megegyeznek azokkal, amelyeket a kapitalizmus számos szocialista kritikusa megfogalmazott, és a gazdasági és emberi tényezők józan és reális értékelését mutatják. A mögötte rejlő filozófia azonban ellentétes a szocialista elképzelésekkel. Lincoln meg van győződve arról, hogy „az egyén csak az élet kegyetlenül éles versenyének játékában tud fejlődni".[6] „*Az önzés az a mozgatóerő, amelytől az emberi faj az, ami,* ide értve a jót és a rosszat is. Ezért ettől az erőtől kell függenünk, és ezt kell megfelelően irányítanunk, ha azt akarjuk, hogy az emberi faj előre haladjon."[7] A továbbiakban különbséget tesz az „ostoba" és az „intelligens" önzés között. Az első az, ami az embert rábírja a lopásra, a második arra ösztönzi az embert, hogy küzdjön a tökéletesség eléréséért, hogy gyarapítsa vagyonát.[8] A munka ösztönzőire rátérve Lincoln kijelenti, hogy éppúgy, ahogy az amatőr atlétát nem a pénz motiválja, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az ipari

[4] Uo. 117.
[5] Uo. 106–108.
[6] Uo. 72.
[7] Uo. 89.
[8] Uo. 91.

munkás számára sem szükségszerűen a pénz jelenti az ösztönzést, és nem is a rövidebb munkaórák, a biztonságos munkakörülmények, a tartós munkaviszony, a munkahely biztonsága vagy az alkuerő fogják a munkára motiválni.[9] Az egyetlen hatásos ösztönző véleménye szerint az, ha „kortársaink és mi magunk is elismerjük a saját képességeinket".[10] A fenti elképzelések gyakorlati következtetéseként Lincoln olyan iparszervezési módszerre tesz javaslatot, ahol a munkás „minden hasznos tevékenységéért jutalomban részesül, ugyanakkor szankcionálják, ha nem teljesít legalább úgy, mint a többiek. A munkás a csapat egyik tagja, és jutalomban vagy szankcióban részesül attól függően, hogy mit tehet, és mit tesz meg ténylegesen a siker érdekében."[11] E rendszer szerint:

„A munkást mindenki értékeli, aki pontos ismeretekkel rendelkezik munkájának egyes részleteiről. Ennek az értékelésnek az alapján részesül jutalomban vagy szankcióban. Ezzel az értékelési programmal párhuzamosan játék folyik, ahol az eredményeket folyamatosan nyilván tartják, vagy felállítanak egy színtiszta amerikai csapatot, amelybe tagokat választanak. A legjobb eredménnyel rendelkező nyeri el a dicséretet, és a kiérdemelt, kívánt pozíciót a játékban. E prémiumterv szerint a munkások jutalmazása közvetlenül összefügg a társaság sikeréhez való hozzájárulásukkal. A párhuzam nyilvánvaló. Minden ember pozíciójának állását pillanatnyi besorolása határozza meg. Évente háromszor értékelnek. Ezeknek az értékeléseknek az összege határozza meg a prémiumból való részesedést és az előrehaladást. Az egyes dolgozók besorolásának készítésekor a felelős vezető minden felmerülő kérdésre részletesen válaszol azzal kapcsolatban, hogy a dolgozó miért az adott besorolást kapta, és hogyan lehetne azon javítani."[12]

A prémium mértéke a következőképpen alakul: a nyereség 6%-át kapják a részvényesek osztalékként. „Miután az osztalékot elhatároltuk, 'kezdőpénzt' teszünk félre a vállalat jövőjére. Ennek mértékét az igazgatók határozzák meg az aktuális tevékenységek alapján."[13] A „kezdőpénzt" terjeszkedésre és pótlásra fordítják. Miután ezeket levonták a nyereségből, a teljes fennmaradó összeget prémiumként szétosztják a munkások és a cégvezetés között. Az elmúlt tizenhat évben ez a prémium az éves bérek és fizetések

[9] Uo. 99.
[10] Uo. 101.
[11] Uo. 109.
[12] Uo. 109., 110.
[13] Uo. 111.

teljes összegének minimum 20 és maximum 28%-a között változott. A tizenhat év során az egyes dolgozókra jutó átlagos prémium negyvenezer dollár volt, vagyis évente 2500 dollár. A prémiumtól eltekintve minden munkásnak ugyanaz az alapbére, mint a hasonló munkakörökben szokásos bér. A Lincoln gyár átlagos bérköltsége egy dolgozóra vetítve 1950-ben 7701 dollár volt, ezzel szemben a General Electric Co.-nál 3705 dollár.[14] Ezzel a rendszerrel a Lincoln gyár, amely mintegy ezer munkást és alkalmazottat foglalkoztat, rendkívül jövedelmezően tevékenykedett, és az egy dolgozóra jutó árbevétele körülbelül kétszer olyan magas volt, mint az elektromos gépipar más gyáraiban. A Lincoln gyárban 1934 és 1945 között a munkaleállások száma nulla volt, ezzel szemben a többi elektromos gépipari gyárban legalább 11 és legfeljebb 96. A munkaerő cserélődésének mértéke az összes többi gyáripari vállalat mutatójának körülbelül 25%-át tette ki.[15]

Az ösztönző cégvezetés elve egy szempontból gyökeresen eltér a hagyományos kapitalizmus elvétől. A munkás bére nem független a munkájára fordított energiájától és annak eredményétől, hanem összefügg azokkal. Részt vesz a nyereség növelésében, miközben a részvényes állandó jövedelmet kap, amely nincs ennyire közvetlen kapcsolatban a társaság bevételeivel.[16] A vállalat nyilvántartásai világosan mutatják, hogy ez a rendszer megnövelte a munkás termelékenységét, csekély volt a munkaerőmozgás, és nem voltak sztrájkok. Míg azonban ez a rendszer egy fontos jellemzőjében különbözik a hagyományos kapitalizmus-felfogástól és annak gyakorlatától, más rendkívül fontos elveit viszont megtestesíti, különös tekintettel annak emberi oldalára. Az önzés és a verseny elvén alapul, azon az elven, hogy a társadalmi elismerés kifejezése a pénzjutalom, és lényegében nem változtatja meg a munkásnak a munka folyamatában betöltött szerepét, a munka számára való értelmességét. Ahogy Lincoln ismételten rámutat, e rendszer mo-

[14] Mivel a prémiumból a munkások és a vezetők egyaránt részesülnek, érdekes lenne tudni, hogy ez az átlagösszeg hogyan oszlik meg a bérek, valamint a magasabb fizetést kapó alkalmazottak és a vezetők között, valamint hogy a General Electric Co. adata csak a munkások bérére vonatkozik-e, vagy pedig a társasági hierarchia magasabb szintjein álló alkalmazottak fizetésére is.

[15] Vö. Lincoln, i. m. 254. skk.

[16] Persze nem is teljesen független, mivel a részvényenkénti osztalék az 1933-as 2,00 dollárról 1941-re 8,00 dollárra nőtt, azóta pedig átlagértékük 6,00 dollár volt.

dellje a futballcsapat, olyan emberek csoportja, akik éles versenyben vannak mindenki mással a csoporton kívül, versenyeznek egymással a csoporton belül, és e rivalizáló együttműködés során eredményeket érnek el. Valójában az ösztönző cégvezetés rendszere a kapitalista rendszer leglogikusabb következménye. Igyekszik minden emberből, a munkásból, az alkalmazottból és a vezetőből is egy kis kapitalistát csinálni; igyekszik mindenkiben növelni a versenyszellemet és az önzést, és a kapitalizmust olyan módon átalakítani, hogy az az egész nemzetet felölelje.[17]

[17] A *Council of Profit Sharing Industries* csoportosulásnak számos vállalat a tagja, amelyek cégüknél többé-kevésbé radikális nyereségmegosztó tervet vezettek be. Elveik az alábbi bekezdésekben olvashatók:

1. A tanács a nyereségmegosztást olyan eljárásként határozza meg, amelynek keretében a munkáltató a rendszeres fizetés megfelelő mértékén felül minden dolgozójának külön azonnali vagy halasztott összeget fizet ki, amely nemcsak az egyéni vagy csoportteljesítményen, hanem az üzlet egészének a jövedelmezőségén alapul.

2. A tanács az emberi személyt tekinti a gazdasági élet alapvető tényezőjének. Egy szabad vállalatnak azon kell alapulnia, hogy mindenkinek szabadon lehetősége legyen személyes fejlődését maximálisan kibontakoztatni.

3. A tanács úgy véli, hogy a nyereségmegosztás rendkívül fontos eszközt kínál ahhoz, hogy a munkások számára szabad lehetőséget biztosítson a tőkével és a menedzsmenttel való együttműködésük eredményeiből való részesedésre.

4. Miközben a tanács úgy gondolja, hogy a nyereségmegosztás elve saját jogán is teljes mértékben igazolható, a csoport-együttműködés és a hatékonyság növeléséhez is a jól megtervezett eredménymegosztást tekinti a legjobb eszköznek.

5. A tanács úgy véli, hogy a széles körben alkalmazott nyereségmegosztás segíti a gazdaság stabilizálását. A kompenzációk, valamint az árak és a nyereségek rugalmassága a legjobb biztosítéka annak, hogy gyorsan lehessen alkalmazkodni a változó körülményekhez akár felfelé, akár lefelé.

6. A tanács úgy gondolja, hogy stabil jólét csak az árak, a fizetések és a nyereségek közötti tisztességes viszony esetén tartható fenn. Hiszi, hogy a cégvezetésnek gondnokságot kell vállalnia e viszony biztosításáért, szabad gazdaságunk fenntartása érdekében.

7. A tanács kiemelkedő jelentőségűnek tartja a tisztességes nyereségmegosztás által megvalósított valódi partnerszellemet. Csak ennek a szellemnek az elterjedésével fejeződik be az iparban dúló harc. Tagjai tapasztalata alapján a tanács meg van győződve arról, hogy hozzáállását a munkaerő nagyobb teljesítménnyel jutalmazza majd.

8. A tanács elkötelezett a nyereségmegosztás minden célszerű módon történő kiterjesztése mellett. Ugyanakkor a nyereségmegosztást nem tekinti általános csodaszernek. A szociális partnerek közötti viszonyban semmilyen politika vagy terv nem lehet sikeres, hacsak nem áll mögötte a cégvezetés tisztességes eljárás iránti őszinte szándéka, és a cégvezetésnek az ember jelentőségébe, méltóságába és megnyerhetőségébe vetett hite."

A nyereségmegosztás rendszere nem különbözik oly mértékben a hagyományos kapitalista gyakorlattól, mint amennyire állítja magáról. Pusztán az akkordrendszer* felmagasztalt formájáról van szó, ahol bizonyos mértékig jelentőségét veszti a részvényeseknek fizetendő nyereséghányad. Annak ellenére, hogy állandóan az „emberről" beszélnek, mindent – a munka értékelését, a munkás prémiumának és az osztaléknak a mértékét – a cégvezetés határoz meg önkényesen. A fő elv a „nyereség megosztása", nem pedig a „munka megosztása". Ugyanakkor, még ha semmi újdonság nincs is az elvekben, a nyereség megosztásának elképzelése azért érdekes, mert ez a leglogikusabb célja a szuperkapitalizmusnak, ahol a munkás elégedetlensége azzal szerelhető le, hogy azt éreztetik vele: ő maga is kapitalista, és a rendszer aktív részese.

3. Szocializmus

A fasiszta vagy sztálinista tekintélyuralom és az „ösztönző cégvezetés" típusú szuperkapitalizmus mellett a kapitalizmus harmadik fő kritikája és válasza a szocialista elmélet. A fasizmussal és a sztálinizmussal ellentétben, amelyek politikai és társadalmi valósággá váltak, a szocializmus főként elméleti vízió. Ez annak ellenére így van, hogy Angliában és a skandináv országokban hosszabb-rövidebb ideig szocialista kormányok voltak hatalmon, mivel hatalmuk olyan csekély többségen alapult, hogy nem tudták a társadalmat átalakítani, csak programjuk legalapvetőbb elemeinek kísérleti megvalósításáig jutottak.

Sajnos e könyv írásakor a „szocializmus" és a „marxizmus" szavak már olyan érzelmi töltetet nyertek, hogy nehéz ezeket a kérdéseket nyugodt légkörben megvitatni. Sok emberben ezek a szavak ma a „materializmus", az „istentelenség", a „vérontás" és hasonlók – röviden, a rossz, a gonosz – képzetével társulnak. Az ilyen reakciót csak akkor érthetjük meg, ha felmérjük, hogy mennyire alkalmasak arra a szavak, hogy mágikus funkciót töltsenek be, és ha figyelembe vesszük az ésszerű gondolkodás, vagyis az objektivitás korunkra olyannyira jellemző visszaszorulását.

* A darabbér és az időbér együttes alkalmazása. *(A szerk.)*

A szocializmus és a marxizmus szavak által kiváltott irracionális választ még inkább erősíti az a döbbenetes tudatlanság, amely azok többségét jellemzi, akik e szavak hallatán hisztérikussá válnak. Habár Marx és más szocialisták írásai mindenki rendelkezésre állnak, a legtöbben, akikben a szocializmus és a marxizmus erős ellenérzéseket vált ki, soha egyetlen szót sem olvastak Marxtól, másoknak pedig többnyire csak nagyon felszínesek az ilyen ismereteik. Különben lehetetlen lenne, hogy némi belátással és értelemmel rendelkező emberek annyira el tudnák torzítani a szocializmus és a marxizmus eszméit, ahogy az ma szokásos. Még számos liberális is, és olyanok is, akik nem annyira hajlamosak a hisztériára, olyan rendszernek tartja a marxizmust, amelynek alapja az az idea, hogy az ember legfőbb mozgatója az anyagi nyereség iránti érdek, és amely eszme az anyagi jólét iránti vágyát igyekszik kielégíteni. Elég emlékeztetni magunkat arra, hogy a kapitalizmus melletti legfőbb érv éppen az az elképzelés, hogy az anyagi nyereséghez fűződő érdek a munka legfőbb ösztönzője, és máris könnyen belátjuk: az a materializmus, amelyet a szocializmusnak rovunk fel, a kapitalizmus legjellemzőbb vonása. Ezenkívül, ha valaki veszi a fáradságot, hogy a szocialista szerzőket némi objektivitással tanulmányozza, látni fogja, hogy irányultságuk ezzel éppen ellentétes, hogy éppen materializmusa miatt bírálják a kapitalizmust, mivel az megnyomorítja az ember valódi humán képességeit. A szocializmust – különféle iskoláival együtt – csak mint korunk egyik legjelentősebb idealista és erkölcsi mozgalmát értelmezhetjük.

Minden egyebet félretéve, rendkívül sajnálatos a nyugati demokráciáknak a szocializmus félreértelmezésében megnyilvánuló balgasága. A sztálinizmus éppen annak köszönhetően győzedelmeskedett Oroszországban és Ázsiában, mert a szocializmus eszméje a világ népességének nagy tömegeit vonzotta. Ennek a vonzásnak az alapja éppen a szocialista felfogás idealizmusa, az általa nyújtott szellemi és erkölcsi ösztönzés. Éppúgy, ahogy Hitler a szocialista szót arra használta, hogy faji és nacionalista elképzeléseit még vonzóbbá tegye, Sztálin is aljasul propagandacéljaira sajátította ki a szocializmus és a marxizmus fogalmát. Sztálin állítása lényegi pontjaiban igazolhatatlan. Elválasztotta a szocializmus tisztán gazdasági oldalát, a termelőeszközök társadalmi tulajdonba vételét a szocializmus összfelfogásától, és annak emberi és társadalmi céljait saját ellentétükké torzította. A sztálinista rendszer ma [1955-ben] a

termelőeszközök állami tulajdona ellenére talán közelebb áll a nyugati kapitalizmus korai és tisztán kizsákmányoló formáihoz, mint bármilyen elképzelhető felfogáshoz egy szocialista társadalomról. Fő mozgatórugói az ipari haladás rögeszmés hajszolása, az egyén könyörtelen semmibevétele és a személyes hatalomvágy. Ha elfogadjuk azt a feltevést, hogy a szocializmus és a marxizmus többékevésbé egyet jelent a sztálinizmussal, akkor nagyobb szolgálatot nem is tehetünk a sztálinisták propagandájának. Állításaik hamisságának kimutatása helyett csak erősítjük azokat. Lehet, hogy ez nem okoz jelentős problémát az Egyesült Államokban, ahol a szocialista gondolatok nem túl erősen gyökereznek az emberek gondolkodásában, ám rendkívül súlyos Európa és főként Ázsia esetében, ahol ennek az ellenkezője igaz. Ahhoz, hogy a világnak ezekben a térségeiben a sztálinizmus vonzása ellen fel lehessen lépni, le kell lepleznünk ezt a csalást, nem pedig erősíteni.

A 18. század vége óta formálódó különböző szocialista irányzatok között nem kis eltérések alakultak ki, amelyeknek megvan a maguk jelentősége. Ahogy azonban az emberi gondolkodás történetében oly gyakran előfordul, a különböző irányzatok képviselői közötti vita elhomályosítja a tényt, hogy a szocialista gondolkodók sokkal több kérdésben értenek egyet, mint amennyiben véleményük eltér.

Mondhatjuk, hogy a szocializmus mint politikai mozgalom és egyben mint a társadalom törvényeivel és bajainak diagnózisával foglalkozó elmélet Babeuffel kezdődött a francia forradalom alatt. Babeuf a föld magántulajdonának eltörléséről beszél, és a föld terményeinek közös elfogyasztását, valamint a gazdag és a szegény, az uralkodó és az alattvaló közötti különbség eltörlését követeli. Úgy véli, hogy eljött az egyenlők (*égalitaires*) köztársaságának az ideje, hogy „a nagy vendégfogadó *(hospice)* mindenki számára nyitva álljon".

Babeuf viszonylag egyszerű és kezdetleges elméletével szemben Charles Fourier, akinek első műve, a *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales (Négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete)* 1808-ban jelent meg, rendkívül összetett és kimunkált társadalomelméletet és diagnózist állít fel. Az ember és az emberi szenvedélyek alapján értelmezi a társadalmat, és úgy véli, hogy az egészséges társadalomnak nem annyira az anyagi vagyon növelésének a célját kellene szolgálnia, mint inkább alapvető szenve-

délyünk, a testvéri szeretet megvalósítását. Az emberi szenvedélyek között elsősorban a „pillangó-szenvedélyt", az ember változás iránti igényét hangsúlyozza, amely összhangban van a minden emberi lényben jelen lévő számos és szerteágazó lehetőséggel. A munkának örömet kellene jelentenie *(travail attrayant)*, és napi kétórányi munkának elegendőnek kellene lennie. Ahelyett, hogy minden ipari ágazatban egyaránt hatalmas monopóliumok szerveződjenek, kommunális társulásokat kell létrehozni a termelésre és a fogyasztásra, ahol az individualizmus spontán összekapcsolódik majd a kollektivizmussal. Csak így válthatja fel a harmadik történelmi szakasz, a harmónia szakasza a két előzőt: a rabszolgák és uraik kapcsolatán, valamint a bérből élők és a vállalkozók kapcsolatán alapuló társadalmakat.[18]

Míg Fourier kissé rögeszmés teoretikus volt, Robert Owen gyakorlati ember, az egyik legjobban irányított skót textilgyár vezetője és tulajdonosa. Owen szemében sem a termelés növelése volt az új társadalom célja elsősorban, hanem a létező legértékesebb dolog, az ember fejlesztése. Fourier-hez hasonlóan az ő gondolkodásában is az ember karakterének pszichológiai jellegzetességei jelentették az alapot. Bár az emberek bizonyos jellegzetes vonásokkal születnek, karakterüket csak életkörülményeik határozzák meg véglegesen. Ha életük szociális körülményei megfelelők, az ember karakterében kifejlődnek a vele született erények. Véleménye szerint az eddigi történelem során az embert csak arra nevelték, hogy védje meg magát, és pusztítsa el a többieket. Új társadalmi rendet kell teremteni, ahol az embereket olyan elvek szerint nevelik, amelyek alapján képesek lesznek egységben cselekedni, és az egyének között tényleges és igazi kapcsolatokat kialakítani. Háromszáztól kétezer főig terjedő szövetségi csoportokban élnek majd az emberek az egész földön, és szerveződésük alapja a csoportokon belüli és azok közötti kölcsönös segítségnyújtás lesz. A helyi kormányzat minden közösségben minden egyénnel a lehető legszorosabb együttműködésben fog dolgozni.

Proudhon még élesebben ítéli el írásaiban a tekintély és a hierarchia elvét. Szemében nem az a fő probléma, hogy más politikai rendszernek kell az előző helyébe lépnie, hanem hogy olyan politi-

[18] Vö. Charles Fourier: *Le nouveau monde amoureux* (1816). Paris, Anthropos, 1967.

kai rendet kell teremteni, amely kellően kifejezi magát a társadalmat. Szerinte a társadalom minden rendellenességének és bajának oka a tekintély egységes és hierarchikus szerveződése, és véleménye szerint „az állam szerepének korlátozása mind a kollektív, mind pedig az egyéni szabadság szempontjából élet-halál kérdés".

„Az emberiség a monopóliummal birtokba vette a bolygót, a szövetkezéssel pedig valódi urává fog válni" – írja. Az új társadalmi renddel kapcsolatos látomásának alapja a „kölcsönösség, ahol a munkások ahelyett, hogy egy munkáltatónak dolgoznának, aki fizet nekik, és megtartja magának a terméket, egymásnak dolgoznak, és így együttműködnek a közös termék előállításában, amelynek nyereségét megosztják maguk között". Számára az a fontos, hogy ezek a szövetkezések szabadok legyenek, és spontán alakuljanak ki, ne az állam kényszerítse azokat az emberekre, mint a Louis Blanc által követelt állami finanszírozású társadalmi műhelyek esetében. Szerinte az ilyen állam által irányított rendszer azzal járna, hogy létrejönne néhány nagy szövetség, „[...] ahol a munkát a kapitalizmus állami politikáján keresztül szabályoznák, s az végül rabszolgasággá válna. Mit nyerne ezzel a szabadság, az egyetemes boldogság, a civilizáció? Semmit. Pusztán láncot cserélnénk, és a szociális gondolat egyetlen lépéssel sem jutna előrébb; ugyanaz az önkényes hatalom irányítana bennünket, sőt ugyanaz a gazdasági fatalizmus."*

Senki sem látta világosabban a sztálinizmus alatt megvalósult veszélyt, mint Proudhon a tizenkilencedik században, ahogy a fenti idézet egyértelműen jelzi. Tudatában volt a dogmatizmus veszélyének is, amely a marxista elmélet fejlődése során annyira végzetessé válik majd. Ezt világosan kifejtette egyik Marxnak írt levelében.

„Ha akarja, keressük együtt a társadalom törvényeit, azt a módot, ahogyan ezek a törvények megvalósulnak, a fejlődést, amely szerint sikerül feltárnunk ezeket; de az Istenért, azok után, hogy leromboltunk minden apriorisztikus dogmatizmust, ne gondoljuk, hogy most rajtunk a sor kioktatni a népet; ne essünk bele az Ön honfitársának, Martin Luthernek a hibájába, aki, miután megdöntötte a katolikus teológiát, nyomban hozzálátott, hogy a kiátkozások és kiközösítések özönével megalapítson egy protestáns teológiát."[19]

* Vö. P. J. Proudhon: A föderáció alapelvéről. In: *Anarchizmus*. Szerk. Bozóki András–Sükösd Miklós. Századvég, 1991, 45–60. *(A szerk.)*

[19] Proudhon levele Marxhoz. 1846. május 17. In: *Marx és Proudhon*. Szerk. és bev. Haskó Katalin. Ford. Lukács Katalin, Petőcz György. Budapest, Kossuth, 1988, 370. Lásd még Dolleans, i. m. 96.

Proudhon gondolkodása olyan erkölcsi felfogáson alapul, ahol az erkölcs legelső maximája az önbecsülés. Az önbecsülésből következik embertársunk tisztelete, amely az erkölcsiség második maximája. Az új társadalmi rend alapja az ember belső változásával való törődés, amelyet Proudhon egyik levelében fogalmazott meg: „a régi világ felbomlóban van [...] *csak a gondolatokban és a szívekben bekövetkező teljes forradalom révén lehet továbblépni...*"[20]

Mihail Bakunyin írásaiban ugyanúgy megtalálható a felismerés a központosítás veszélyeiről, és ugyanaz a hit az ember alkotóerejében, még ha a pusztítás romantikus dicsőítésével keveredve is. Egy 1868-as levelében ezt írja:

„Mindannyiunk nagy tanítómestere, Proudhon szerint az lenne a lehető legszerencsétlenebb ötvözet, ha a szocializmus az abszolutizmussal kapcsolódna össze; ha az emberek az állam diktatúráján és a politikai és társadalmi hatalom teljes állami koncentrációján keresztül törekednének a gazdasági szabadságra és az anyagi jólétre. Kívánom, hogy a jövő védjen meg bennünket a despotizmus kegyeitől; de kíméljen meg bennünket a belénk nevelt vagy állami szocializmus szerencsétlen következményeitől és ostobaságaitól is! [...] Semmi, ami élő és emberi, nem teljesedhet ki szabadság nélkül, és a szocializmusnak az a formája, amely leszámolhat a szabadsággal, vagy amely nem ismeri azt el egyedüli kreatív elvéül és alapjául, egyenesen a szolgaságba és az elállatiasodásba vezet bennünket."[21]

Ötven évvel Proudhon Marxnak írott levele után Pjotr Kropotkin szocializmusfelfogását abban a kijelentésében összegezte, mely szerint az egyéniség legteljesebb kibontakozása „minden területen, a lehető legnagyobb mértékben és minden lehetséges célból magában foglalja majd az önkéntes társulás legmagasabb szintjét. Olyan társulás lesz ez, amely állandóan változik, időtállóságát saját alkotóelemei biztosítják, és mindig olyan formát ölt, amely az adott pillanatban a legjobban megfelel mindenki szerteágazó törekvéseinek."[22] Kropotkin számos szocialista elődjéhez hasonlatosan hangsúlyozta az emberben és az állatok világában is létező, velük született együttműködési hajlamot.

[20] Levél Jules Michelet-hez (1860. január), uo. 7. (kiemelés – *E. F.*)

[21] Uo.

[22] Idézi Martin Buber: *Pfade in Utopia.* Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1950, 56.

Kropotkin humanizmusát és erkölcsértelmezését követte az anarchista gondolat egyik utolsó nagy képviselője, *Gustav Landauer* is. Proudhonra utalva mondta, hogy a társadalmi forradalom egyáltalán nem hasonlít a politikai forradalomra; „mindazonáltal politikai forradalom nélkül nem kelthető életre, és nem maradhat fenn, de mégiscsak békés szerkezet, az új szellemiség szerveződése egyetlen célért: magáért az új szellemiségért". [23] A szocialisták és mozgalmuk feladatát a következőképpen határozta meg: „enyhíteni a szívek keménységén, hogy ami eltemetve fekszik, a felszínre kerülhessen: hogy ami valójában élő, bár most halottnak tűnik, előbukkanhasson és kifényesedhessen".[24]

Marx és Engels elméletének bemutatása nagyobb teret igényel, mint a fent említett többi szocialista gondolkodóé; részben mert elméletük összetettebb, átfogóbb, és mert nem is mentes az ellentmondásoktól, részben pedig mert a szocializmus marxi irányzata vált a szocialista gondolkodás világon elterjedt uralkodó formájává.[25]

A többi szocialistához hasonlóan Marx is alapvetően az emberrel foglalkozik. „Radikálisnak lenni annyi, mint a dolgot gyökerénél megfogni."[26] A világtörténelem semmi más, mint az ember megteremtése, az ember megszületésének a története. Ugyanakkor azonban minden történelem az ember önmagától, saját emberi képességeitől való elidegenedésének története is:

„Saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat – ez az egyik fő mozzanat a történelmi fejlődésben."

Az ember eddig a körülmények *tárgya* volt, most már azok *alanyává* kell válnia, hogy elmondhassuk: „Az ember a legfőbb lény az ember számára." A szabadság Marx szerint nemcsak azt jelenti, hogy nincsenek politikai elnyomók, hanem azt is, hogy az ember nincsen alávetve a dolgoknak és a körülményeknek.

[23] Uo.

[24] Uo.

[25] Az oroszországi szocialista forradalmi párt a szocializmusnak ahhoz a felfogásához csatlakozott, amelynek számos eleme inkább a fentebb említett szocialista irányatokban volt megtalálható, mint a marxizmusban. Vö. I. N. Steinber: *In the Workshop of the Revolution*. New York, Rinehart & Company Inc., 1953.

[26] Karl Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához*. Bevezetés, MEM, 1. kötet, 385.

Értelmezésében az a gazdag ember, aki *saját maga* ér sokat, nem pedig a *vagyona*.[27]

A társadalom és a történelmi folyamat elemzésének az emberrel kell kezdődnie, nem az elvont, hanem a valós, konkrét emberrel, az ő fiziológiai és pszichológiai tulajdonságaival. Az ember lényegének a fogalmával kell kezdeni, és a gazdaság és társadalom tanulmányozása csak annak megértését szolgálják, hogy a körülmények hogyan nyomorították meg az embert, hogyan idegenedett el önmagától és képességeitől. A kapitalista rendszer által teremtett emberi természetből nem lehet az ember természetére következtetni. Azt a célt kell kitűznünk, hogy megtudjuk, mi a jó az embernek. Azonban, véli Marx:

„Ha például tudni akarjuk, mi hasznos egy kutya számára, akkor mélyére kell hatolnunk a kutyatermészetnek. Magát ezt a természetet nem lehet a 'hasznossági elvből' megkonstruálni. Az emberre alkalmazva: ha minden emberi cselekedetet, mozgást, viszonyt stb. a hasznossági elv alapján akarunk megítélni, akkor először az emberi természetet általában kell megvizsgálnunk, és aztán a minden korszakban történelmileg módosult emberi természetet. Bentham nem sokat teketóriázik. A legnaivabb szárazsággal a modern nyárspolgárt, speciálisan az angol nyárspolgárt veszi normál embernek."[28]

Marx szerint az ember fejlődésének célja az új harmónia megteremtése ember és ember, valamint ember és természet között, mely fejlődés során az ember embertársához való kötődése megfelel legfontosabb emberi szükségletének. A szocializmus „olyan társulás, [...] amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele", olyan társadalom, „amelynek alapelve minden egyén teljes és szabad fejlődése".[29] Ezt a célt a naturalizmus megvalósulásának nevezi, és kijelenti, hogy különbözik „mind az idealizmustól, mind a materializmustól, ugyanakkor kettőjüknek őket egyesítő igazsága".[30]

Hogy gondolja Marx elérni az embernek ezt a „felszabadulását"? Megoldása azon az elképzelésen nyugszik, hogy a kapitalista

[27] Karl Marx: *A német ideológia*. MEM, 3. kötet, 34., illetve *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. MEM, 42. kötet, 114.

[28] Karl Marx: *A tőke, I.* MEM, 23. kötet, 570.

[29] Marx–Engels: *A kommunista párt kiáltványa*. MEM, 4. kötet, 460., illetve Marx: *A tőke*, I. MEM, 23. kötet, 553.

[30] Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. MEM, 42. kötet, 144.

termelési mód, az elidegenedési folyamat már elérte csúcspontját, mivel az ember fizikai energiája áruvá vált, ezért az ember eldologiasodott. Szerinte a népesség legelidegenültebb osztálya a munkásosztály, és éppen ezért ez az osztály vezeti majd az ember felszabadulásáért folyó harcot. A termelési eszközök társadalmi tulajdonba vételében látja annak feltételét, hogy az ember a társadalmi és gazdasági folyamat aktív és felelős részesévé váljon, és hogy az ember egyéni és közösségi természete közötti szakadék áthidalható legyen.

„Csak ha az ember a maga 'force propre-jait' (tulajdon erőit) társadalmi erőkként ismerte fel és szervezte meg [tehát nem szükséges, ahogy Rousseau gondolja, megváltoztatni az ember természetét, megfosztani őt tulajdon erőitől, és új, társadalmi jellegű erőkkel felruházni], s ennélfogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a politikai erő alakjában [vagyis az államot többé már nem a szervezett uralom szférájaként határozza meg], csak akkor valósult meg az emberi emancipáció."[31]

Marx azt feltételezi, hogy ha a munkás már nem „alkalmazott", megváltozik munkája folyamatának természete és jellege. A munka az emberi erő értelmes kifejezésévé válik majd, nem lesz többé értelmetlen robot. Hogy Marxnak mennyire fontos volt ez az új munkafelfogás, világosan mutatja, hogy egészen odáig ment, hogy bírálta a gyermekmunka teljes eltörlésére irányuló javaslatot, amely szerepelt a Német Szocialista Munkáspárt gothai programjában.[32] Miközben természetesen ellenezte a gyermekek kizsákmányolását, nem értett egyet azzal az elvvel, hogy a gyermekeknek egyáltalán nem szabadna dolgozniuk, hanem éppen azt kívánta, hogy az oktatás egészüljön ki kétkezi munkával.

„A gyárrendszerből – ahogyan Robert Owennál részleteiben nyomon követhetjük – kisarjadt a csírája a jövő nevelésének, amely minden gyermek számára egy bizonyos koron túl összekapcsolja majd a termelő munkát az oktatással és a tornával, nemcsak egyik módszerként a társadalmi termelés fokozására, hanem egyetlen módszerként mindenoldalúan fejlett emberek termelésére."[33]

[31] Karl Marx: *A zsidókérdéshez*. MEM, 1. kötet, 371.
[32] Ezzel a kérdéssel kapcsolatban köszönet illeti G. Fuchsot tanácsaiért.
[33] Karl Marx: *A tőke I.*, MEM, 23. kötet, 452.

Marx, Fourier-hoz hasonlóan, úgy vélte, hogy a munkának vonzóvá kell válnia, és meg kell felelnie az ember szükségleteinek és vágyainak. Ezért Fourier-hoz és másokhoz hasonlóan azt javasolja, hogy senki se szakosodjon egy bizonyos típusú munkára, hanem különböző foglalkozásokat űzzön különböző érdeklődési köreinek és adottságainak megfelelően.

Marx a társadalom kapitalizmusból szocializmusba való gazdasági átalakulásában látta az ember felszabadulása és függetlenné válása, a „valódi demokrácia" meghatározó eszközét. Bár későbbi írásaiban a gazdaság elemzése nagyobb szerepet játszik, mint az emberé és az emberi szükségleteké, számára a gazdasági szféra soha nem vált önmagáért való céllá, és mindig is az emberi szükségletek kielégítésének *eszköze* maradt. Ez világosan kitűnik, amikor az általa „nyers kommunizmusnak" nevezett elképzelést vizsgálja. Ezen olyan kommunizmust ért, amely kizárólag a termelőeszközök magántulajdonának eltörlésével törődik.

„A fizikai közvetlen birtoklás számít a [nyers kommunizmus] szemében az élet és létezés egyetlen céljának; a munkás meghatározását nem szüntetik meg, hanem minden emberre kiterjesztik; [...] Ez a kommunizmus – azáltal, hogy mindenütt tagadja az ember személyiségét – éppen csak következetes kifejezése a magántulajdonnak, amely ez a tagadás. [...] A nyers kommunista csak ennek az irigységnek és az elképzelt minimumból kiinduló ezen egyenlősítésnek a kiteljesülése. [...] Hogy a magántulajdonnak ez a megszüntetése mennyire nem valóságos elsajátítás [az emberi képességeké], azt éppen a művelődés és a civilizáció egész világának elvont tagadása, a szegény nyers és szükséglet nélküli ember természetellenes egyszerűségéhez való visszatérés bizonyítja, aki nemcsak hogy nem jutott *túl* a magántulajdonon, hanem még csak el sem jutott hozzá."[34]

Marx és Engels állammal kapcsolatos nézetei a fentieknél sokkal összetettebbek, és sok szempontból ellentmondásosak. Afelől semmi kétség, hogy Marx és Engels meglátása szerint a szocializmus célja nem pusztán az osztály, hanem az állam nélküli társadalom, legalábbis abban az értelemben államnélküli – ahogy Engels fogalmazott –, hogy az állam feladata az „ügyintézés" lenne, nem pedig „az emberek kormányzása". Engels 1874-ben úgy fogalmazott – összhangban Marxnak azzal a megfogalmazásával, amely az internacionálénak a bakunyinisták tevékenységének vizsgálatára felállított

[34] Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. MEM, 42. kötet, 105.

bizottsága 1872-es jelentésében szerepel –, hogy minden szocialista egyetért abban, hogy a szocializmus győzelme eredményeképpen az állam el fog sorvadni. Marx és Engels fenti államellenes nézetei és a politikai tekintély központosításával szembeni ellenállásuk teljesen világos kifejezést nyert Marx párizsi kommünnel kapcsolatos megnyilatkozásaiban. Amikor a franciaországi polgárháborúval kapcsolatban beszédet intézett az Internacionálé Főtanácsához, Marx a központosított államhatalom helyett – melynek eredete az abszolút monarchia elvében gyökerezik – a decentralizáció szükségességét hangsúlyozta. Jelentős mértékben decentralizált közösség fog létrejönni, állította.

„Azt a kevés, de fontos funkciót, ami még egy központi kormány számára fennmaradna, a Kommün [...] kommunális, tehát szigorúan felelős hivatalnokokra akarta bízni. A nemzet egységét nem megtörni akarta, hanem ellenkezőleg, a kommunális alkotmány révén megszervezni, és valósággá változtatni annak az államhatalomnak a lerombolása révén, amely [...] a nemzetnek élősdi kinövése volt csupán." Szerinte a kommünben valósult meg „az a végre felfedezett politikai forma, amelyben a munka gazdasági felszabadítása lehetővé vált. [A Kommün] az egyéni tulajdont valósággá akarta tenni azáltal, hogy a termelőeszközöket, a földet és a tőkét [...] a szabad és társult munka puszta eszközeivé változtatja", a munkát pedig szövetkezeti termelés keretében egyesíti.[35]

Édouard Bernstein mutatott rá a Marx és Proudhon államellenes és központosításellenes nézetei közötti hasonlóságokra, miközben Lenin azt állította, hogy Marx megjegyzései semmiben sem utalnak arra, hogy a decentralizációt részesítené előnyben. Úgy tűnik, hogy mind Bernsteinnek, mind pedig Leninnek igazuk volt Marx és Engels álláspontjának értelmezésében, és hogy az ellentmondás feloldása abban rejlik, hogy Marx szerint a szocializmusnak a decentralizáció és az állam elsorvadása kell hogy a célja legyen, ami végül be is fog következni, de csak *azután*, hogy a munkásosztály megragadta a politikai hatalmat, és átalakította az államot, nem pedig *előtte*. Marx szerint e cél elérésének, vagyis az állam eltörlésének a szükséges eszköze az államhatalom megszerzése volt.

Ugyanakkor, ha megnézzük Marxnak az I. Internacionálében kifejtett tevékenységét, dogmatikus és türelmetlen hozzáállását mindenkivel szemben, aki a legapróbb részletben is más vélemé-

[35] Karl Marx: *A polgárháború Franciaországban*. MEM, 17. kötet, 310., 312., 313.

nyen volt, mint ő, nem nagyon kételkedhetünk abban, hogy Lenin centrista értelmezése sem volt különösebben téves, még akkor sem, ha Marx decentralizációt illető egyetértése Proudhonnal szintén nézeteinek és tanainak tényleges része volt. Éppen ebben a marxi központosításban rejlik a szocialista gondolat tragikus oroszországi alakulásának a gyökere. Lehet, hogy Lenin legalább remélte, hogy idővel el lehet majd jutni a decentralizációig; ez az elképzelés tulajdonképpen meg is jelent a szovjetek vagy tanácsok elképzelésében, ahol a döntéshozatal a legalsóbb és legkonkrétabb szinten, a decentralizált csoportokban zajlott. A sztálinizmus azonban már csak az ellentmondás egyik oldalát, a központosítás elvét fejlesztette tovább, és a legkegyetlenebb államszervezeti gyakorlatot hozta létre, amelyet a modern világ valaha is ismert, s amely még a fasizmus és a nácizmus központosítási elvét is meghaladta.

A marxi ellentmondás mélyebb annál, ami a központosítás és decentralizáció közötti ellentmondásból kitűnik. Egyrészt Marx az összes többi szocialistához hasonlóan meg volt győződve arról, hogy az ember függetlenné válása elsősorban nem politikai, hanem gazdasági és társadalmi kérdés; hogy a szabadságra adandó válasz nem az állam politikai formájának megváltoztatásában rejlik, hanem a társadalom gazdasági és szociális átalakulásában. Másrészt, és saját elméleteik ellenére, Marxot és Engelst jelentősen korlátozta az a hagyományos felfogás, hogy a politikai szféra uralja a társadalmi-gazdasági szférákat. Nem tudtak elszakadni az állami és a politikai hatalom jelentőségének hagyományos elképzelésétől, a puszta politikai változás elsődlegességének gondolatától, amely a 17. és a 18. század középosztályok által kirobbantott nagy forradalmainak is a vezérelve volt. E tekintetben Marx és Engels sokkal inkább „burzsoá" gondolkodók voltak, mint Proudhon, Bakunyin, Kropotkin, Landauer és más, ez utóbbiakhoz közel állók. Akármilyen paradox módon hangzik is, a szocializmus leninista áramlata az állam és a politikai hatalom burzsoá felfogásához való visszatérést képvisel, szemben azzal az új szocialista felfogással, amelyet Owen, Proudhon és mások sokkal világosabban megfogalmaztak. Buber egyértelműen rámutat erre a Marx gondolkodásában rejlő paradoxonra:

„Marx elfogadta a kommunákkal kapcsolatos elképzelésnek ezeket az alapvető elemeit, de anélkül, hogy saját centralizmusához mérte volna őket,

és döntött volna közöttük. Hogy láthatóan nem ismerte fel azt a mélységes problémát, amelyet ez kivált, a politikai szempont hegemóniájának tudható be. Ez a hegemónia mindenütt jelen volt nála, kiterjedt a forradalomra, annak előkészítésére és hatásaira. A közügyekről való gondolkodás három módja – a gazdasági, a társadalmi és a politikai – közül az elsőt Marx módszeres kiválósággal gyakorolta, a harmadiknak szenvedélyesen átadta magát, de – akármilyen abszurd módon hangzik is ez a képzetlen marxista füleinek – nagyon ritkán került közelebbi kapcsolatba a másodikkal, és az soha nem vált döntő tényezővé a számára."[36]

Marx centralizmusával szorosan összefügg a forradalmi cselekvéssel szembeni attitűdje. Miközben igaz, hogy Marx és Engels belátta, hogy az állam szocialista ellenőrzését nem szükségszerűen erő és forradalom révén kell megszerezni (mint például Angliában és az Egyesült Államokban), az is igaz, hogy összességében úgy vélték, hogy a munkásosztálynak céljai eléréséhez forradalommal kell hatalomra jutnia. Támogatták az általános katonai szolgálatot, és néha a nemzetközi háborúkat is, mint olyan eszközöket, amelyek megkönnyítik a hatalom forradalmi megragadását. Nemzedékünk saját szemével látta az oroszországi erő és diktatúra tragikus eredményeit; láttuk, hogy az erő társadalmon belüli igénybevétele éppen olyan pusztítóan hat az ember állapotára, mint annak – nemzetközi viszonylatban – háborúk formájában történő alkalmazása. Amikor azonban ma Marxot elsősorban az erő és a forradalom hirdetése miatt támadják, ez nem más, mint a tények eltorzítása. A politikai forradalom gondolata nem kifejezetten marxista vagy szocialista gondolat, hanem a középosztályi burzsoá társadalom elmúlt száz évben vallott hagyományos elképzelése. Mivel a középosztály úgy hitte, hogy a monarchiában gyökerező politikai hatalom eltörlése és a politikai hatalom nép általi megragadása jelenti a megoldást társadalmi problémájára, a politikai forradalomban látták a szabadság kivívásának az eszközét. Modern demokráciánk az erő és a forradalom eredménye, az 1917-es Kerenszkij-féle orosz forradalmat és az 1918-as német forradalmat melegen üdvözölték a nyugati demokratikus országokban. Marx tragikus hibája – amely hozzájárult a sztálinizmus kialakulásához –, hogy nem sikerült elszakadnia a politikai hatalom és az

[36] Buber, i. m. 95., 96.

erő hagyományos túlértékelésétől; pedig ezek az elképzelések egy korábbi örökség, nem pedig a szocialista felfogás részei voltak.

Egy Marxról szóló bármilyen rövid eszmefuttatás is hiányos lenne, ha figyelmen kívül hagynánk történelmi materializmus elméletét. Valószínűleg eszmetörténetileg ez az elmélet Marx legmaradandóbb és legjelentősebb teljesítménye, amellyel hozzájárult a társadalmat irányító erők megértéséhez. Premisszája így szól: az embernek, mielőtt bármilyen fajta kulturális tevékenységbe fogna, elő kell teremtenie a fizikai létéhez szükséges eszközöket. Azt a módot, ahogyan termel és fogyaszt, bizonyos objektív feltételek határozzák meg: saját fizikai felépítése, a rendelkezésére álló termelőerők, amelyek azonban a termőföld termékenységétől, a természeti erőforrásoktól, a maga alkotta kommunikációs eszközöktől és más egyéb technikáktól függenek. Marx azt feltételezte, hogy az ember anyagi létfeltételei meghatározzák a termelés és a fogyasztás módját, ezek pedig meghatározzák a társadalmi-politikai berendezkedését, saját életgyakorlatát, végül pedig azt, hogyan gondolkodik és érez. Ennek az elméletnek messzemenő félreértelmezése volt, mely szerint Marx azt akarta volna mondani, hogy az ember fő indítéka a *nyereségre törekvés*. Ez valójában a kapitalista gondolkodásmód uralkodó nézete, amely ismételten azt hangsúlyozza, hogy az ember munkáját elsősorban a pénzjutalom iránti érdekeltsége ösztönzi. Marx felfogása a gazdasági tényezőről azonban nem *pszichológiai koncepció volt* a *szubjektív* gazdasági motiváció értelemében; sokkal inkább *szociológiai* természetű, ahol a gazdasági fejlődést a kulturális fejlődés *objektív* feltételének tekintette.[37] Elsősorban éppen azért bírálta a kapitalizmust, mert az a gazdasági érdekek uralmával megnyomorította az embert, és Marx a szocializmusban látta meg azt a társadalmi formát, amelyben az ember a gazdasági szerveződés racionálisabb, ezért produktívabb formájának köszönhetően felszabadulhat ez alól a szolgaság alól. Marx materializmusa alapvetően különbözött a 19. században uralkodó materializmustól. Utóbbi nézete szerint a szellemi jelenségek *okozói-létrehozói* az anyagi jelenségek. Így például ennek a materializmusnak a szélsőséges

[37] Vö. ezzel kapcsolatos elemzésemet: Zu Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie (1932). *Zeitschrift für Sozialforschung* (Leipzig), 1932, valamint J. A. Schumpeter marxizmussal kapcsolatos elemzését: Schumpeter, i. m. 11., 12.

képviselői úgy hitték, hogy a gondolat az agyi tevékenység eredménye lenne, éppúgy, ahogy „a vizelet a vesék tevékenységének az eredménye". Ezzel szemben Marx azt a nézetet képviselte, hogy a szellemi és lelki jelenségek az egész életgyakorlat kifejeződéseként értendők, annak a fajta kapocsnak az eredményeként, amellyel az egyén embertársaihoz és a természethez kötődik. Marx dialektikus módszerével túllépett a 19. század materializmusán, és az ember *tevékenységén*, nem pedig a *fiziológiáján* alapuló, valóban dinamikus és holisztikus elméletet dolgozott ki.

A történelmi materializmus elmélete fontos tudományos fogalmakat nyújt a történelem törvényeinek megértéséhez. Még gyümölcsözőbb lett volna, ha Marx követői ezeket továbbfejlesztik, nem pedig hagyják, hogy az elmélet meddő dogmatizmusba fulladjon. Ehhez meg kellett volna érteni, hogy Marx és Engels csak az első lépést tették meg azzal, hogy felismerték a gazdaság és a kultúra fejlődése közötti összefüggést. Marx alábecsülte az emberi szenvedélyek összetettségét. Nem vette kellőképpen figyelembe, hogy magának az emberi természetnek is vannak olyan szükségletei és törvényei, amelyek állandó kölcsönhatásban vannak a történelmi fejlődést alakító gazdasági feltételekkel.[38] Megfelelő pszichológiai tudás hiányában nem volt elég ismerete az emberi karakterről, és nem volt tudatában annak a ténynek, hogy bár a társadalmi és gazdasági berendezkedés módja formálja az embert, ő maga is visszahat arra. Nem ismerte fel kellőképpen az ember természetében és létének körülményeiben gyökerező szenvedélyeket és törekvéseket, amelyek pedig önmagukban az emberi fejlődés legerőteljesebb hajóerőit jelentik. Ezek a hiányosságok azonban az egyoldalúság korlátai, amelyek minden produktív tudományos nézetben megtalálhatók, és maga Marx és Engels is tisztában voltak ezekkel a korlátokkal. Engels az egyik jól ismert levelében adott ennek hangot, amelyben azt írta, hogy felfedezésük újdonsága miatt Marx és ő nem fordítottak kellő figyelmet arra a tényre, hogy nem pusztán a gazdasági körülmények határozzák meg a történelmet, hanem a kulturális tényezők is befolyásolják a társadalom gazdasági alapját.

Marx maga egyre inkább a kapitalizmus tisztán gazdasági elemzésének szentelte figyelmét. Gazdasági elméletének jelentő-

[38] Vö. ennek a kölcsönhatásnak a vizsgálatát *Menekülés a szabadság elől* című munkámban.

ségén nem változtat az a tény, hogy alapvető feltevései és jóslatai csak részben bizonyultak helyesnek, jelentős mértékben viszont tévesnek, különösen az a feltevése, hogy a munkásosztály helyzetének (viszonylagos) romlása szükségszerű. A munkásosztály romantikus idealizálása is tévedés volt részéről, az pusztán elméleti megfontolások eredménye volt, és nem a munkásosztály emberi valóságának a megfigyelésére támaszkodott. Ám minden hiányossága ellenére gazdaságelmélete és a kapitalizmus gazdasági szerkezetének mélyreható elemzése tudományos nézőpontból tekintve minden más korábbi szocialista elmélethez képest határozott előrelépést jelentett.

Ám erejében rejlett egyben a gyengesége is. Miközben Marx azzal a szándékkal látott neki gazdasági elemzésének, hogy megtalálja az ember elidegenedésének a feltételeit, és azt hitte, hogy ez viszonylag rövid időt vesz majd igénybe, tudományos munkásságának nagyobb részét aztán szinte kizárólag a gazdasági elemzésnek szentelte. És bár soha nem vesztette szem elől a célt, az ember emancipációját, mind kapitalizmuskritikáját, mind pedig az *emberi szempontok* iránti szocialista érdeklődését egyre inkább elhomályosították a gazdasági megfontolások. Nem ismerte fel azokat az emberben rejlő irracionális erőket, amelyek a szabadságtól való félelembe kergetik őt, és amelyek felébresztik hatalom- és pusztításvágyát. Éppen ellenkezőleg: emberfogalmának alapja az ember természetes jóságának implicit feltételezése volt, amely azonnal érvényre jut, amint az őt megnyomorító gazdasági béklyókat sikerül leráznia. A *Kommunista kiáltvány* végén olvasható híres kijelentés, mely szerint a munkások „csak láncaikat veszíthetik", mélységes pszichológiai tévedést takar. Láncaikkal együtt elveszíthetnek minden olyan irracionális szükségletet és azok kielégülését is, amely a láncok viselése közben keletkezett. Ebből a szempontból Marx és Engels soha nem lépett túl a 18. század naiv optimizmusán.

Az emberi szenvedélyek összetettségének ez az alábecsülése vezetett Marx gondolkodásának három legveszélyesebb tévedéséhez. Mindenekelőtt ahhoz, hogy nem vette kellőképpen figyelembe az emberben rejlő *erkölcsi* tényezőt. Mivel azt feltételezte, hogy az ember jósága a gazdasági változások megvalósulásával automatikusan érvényesül, egyszerűen nem ismerte fel, hogy olyan emberek nem képesek jobb társadalom létrehozására, akik saját maguk nem változnak meg erkölcsileg. Nem tér ki – legalábbis megnyilatkozá-

saiban – az új erkölcsi irányultság szükségességére, amely nélkül minden politikai és gazdasági változás hiábavaló.

A második, ugyancsak erre az okra visszavezethető tévedés volt Marx groteszk módon téves megítélése a szocializmus megvalósulásának esélyeiről. Eltérően olyan szerzőktől, mint Proudhon és Bakunyin (és később Jack London a *Vaspatá*ban), akik előre látták azt a sötétséget, amely beborítja a nyugati világot, mielőtt az új fény felcsillanna, Marx és Engels hittek a „jó társadalmának" azonnali eljövetelében, és csak nagyon homályosan merült fel bennük annak lehetősége, hogy új barbarizmus jelenhet meg kommunista és fasiszta önkényuralom és eddig ismeretlen, pusztító erejű háborúk formájában. A helyzetnek ez az irreális téves felmérése a felelős Marx és Engels gondolkodásának számos elméleti és politikai hibájáért, és ez teremtette meg az alapját a szocializmus Leninnel kezdődő szétrombolásának.

Marx nézeteinek harmadik tévedése az volt, hogy szerinte a termelőeszközök társadalmi tulajdonba vétele nem csak *szükséges*, hanem *elégséges* előfeltétele annak, hogy a kapitalista társadalom szocialista-kooperatív társadalommá alakuljon. Ennek a tévedésnek a mélyén ismét az emberről alkotott túlságosan leegyszerűsítő és túlzóan optimista, racionalista emberkép áll. Ahogy Freud hitte, hogy az embert csak meg kell szabadítani a természetellenes és túl szigorú szexuális tabuktól, hogy lelkileg egészséges legyen, Marx úgy vélte, hogy a kizsákmányolás alóli felszabadulás automatikusan szabad és együttműködő embereket teremt majd. A környezeti tényezőkben bekövetkezett változások közvetlen hatásával kapcsolatban éppoly optimista volt, mint a 18. századi enciklopédisták, és kevéssé vette figyelembe azokat az irracionális és pusztító szenvedélyeket, amelyeket a gazdasági átalakulások nem tudnak egyik napról a másikra megváltoztatni. Freud felismerte az első világháború tapasztalatai után a destruktivitás erejét, és egész rendszerét gyökeresen átalakította oly módon, hogy a destruktív ösztöntörekvéseket éppen olyan erősnek és kipusztíthatatlannak nyilvánította, mint az Éroszt. Marx soha nem jutott el ilyen felismerésre, és soha nem változtatott azon az egyszerű képleten, hogy a szocialista célhoz vezető egyenes út a termelési eszközök társadalmi tulajdonba vétele.

Tévedésének másik oka a már említett politikai és gazdasági intézkedések túlértékelése volt. Furcsán valószerűtlen módon

figyelmen kívül hagyta azt a tényt, hogy a munkás személyiségére igencsak kevés hatással van, hogy egy vállalkozás tulajdonosa a „nép", azaz az állam maga – igazgatási apparátusával –, vagy pedig egy részvényesek által alkalmazott magánbürokrácia. Saját elméleti gondolatmenetével teljes ellentétben nem látta, hogy egyedül a tényleges és valós munkakörülmények számítanak, a munkás kötődése a munkájához, a munkatársaihoz, és azokhoz, akik a vállalatot irányítják.

Életének utolsó éveiben úgy tűnik, hogy Marx kész elméletének némi változtatására. Mindenekelőtt Jochan Jakob Bachofen és Lewis Henry Morgan írásainak hatására jutott arra a meggyőződésre, hogy az együttműködésen és a föld közös tulajdonlásán alapuló egyszerű mezőgazdasági közösség a társadalmi szerveződés életképes formája, amely közvetlenül elvezethet a társadalmi tulajdonba vétel magasabb formáihoz anélkül, hogy a kapitalista termelés szakaszán keresztül kellene menni. Ezt a véleményét Vera Zaszulicsnak adott válaszában fejtette ki, aki megkérdezte, mit gondol a „*mir*ről", a mezőgazdasági közösség régi oroszországi formájáról. G. Fuchs mutatott rá személyes beszélgetésekben arra, hogy ennek a változásnak mekkora jelentősége volt a Marx-féle elméletre, valamint arra, hogy élete utolsó nyolc évében Marx csalódott és lehangolt volt; úgy érezte, forradalmi reményei nem teljesülnek. Mint korábban említettem, Engels is felismerte, hogy történelmi materializmus elméletükben nem fordítottak elég figyelmet a gondolatok hatalmára, de sem Marx, sem Engels nem tudta végrehajtani rendszerükben a szükséges mélyreható kiigazításokat.

Nekünk – a 20. század közepe táján – nagyon könnyű felismerni Marx téves következtetéseit, és Oroszországban láthatjuk is ennek a tévedésnek a tragikus szemléltetését. Miközben a sztálinizmus bebizonyította, hogy a szocialista gazdasági rendszer sikeresen tud működni gazdasági szempontból, azt is bebizonyította, hogy önmagában távolról sem teremti meg automatikusan az egyenlőség és az együttműködés szellemét. Megmutatta, hogy a termelési eszközök „népi" tulajdona ideológiai mázzá válhat, ami elfedi, hogy a népet egy ipari, katonai és politikai bürokrácia zsákmányolja ki. Ahogy Angliában a munkáspárti kormány véghezvitte bizonyos iparágak államosítását, megmutatja, hogy a brit bányásznak vagy az acélipari vagy a vegyipari munkásnak gyakorlatilag teljesen

mindegy, hogy ki nevezi ki a vállalat vezetőit, ha munkájának tényleges körülményei változatlanok maradnak.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a marxista szocializmus végső céljai alapvetően ugyanazok voltak, mint más szocialista irányzatokéi: felszabadítani az embert mások uralma és a kizsákmányolás alól, illetve a gazdasági szféra túlsúlyától, ismét őbenne jelölni meg a társadalmi élet fő célját, új egységet teremteni ember és ember, valamint ember és természet között. Marx és Engels tévedései, a politikai és jogi tényezők túlértékelése, naiv optimizmusuk és központosító irányultságuk arra vezethető vissza, hogy mind pszichológiailag, mind pedig intellektuálisan sokkal inkább kötődtek a 18. és a 19. század középosztálybeli hagyományához, mint a Fourier-hoz, Owenhez, Proudhonhoz és Kropotkinhoz hasonló gondolkodókhoz.

Marx tévedései azért voltak történelmi jelentőségűek, mert a kontinentális európai munkásmozgalomban a szocializmus marxista felfogása győzött. Marx és Engels követői az európai munkásmozgalomban annyira Marx tekintélyének a hatása alatt álltak, hogy nem fejlesztették tovább az elméletet, hanem mind sterilebb módon ismételgették a régi frázisokat.

Az első világháború után a marxista munkásmozgalom két ellenséges táborra szakadt. A szociáldemokrata szárny az első világháború alatti erkölcsi összeomlás után mindinkább a munkásosztály puszta gazdasági érdekeit képviselő párttá vált, éspedig együtt a szakszervezetekkel, amelyektől függött. Rituálisan emelte a magasba a „termelési eszközök társadalmi tulajdonba vételének" marxista formuláját, amit a pártpapoknak megfelelő alkalmakkor ki kellett nyilvánítaniuk. A kommunista szárny halálugrást hajtott végre, és megpróbált szocialista társadalmat létrehozni csupán a hatalom puszta megragadásával és a termelési eszközök szocializálásával; ennek a halálugrásnak az eredményei még pusztítóbbak voltak, mint a szociáldemokrata pártokba vetett hit elvesztése.

Akármilyen ellentétes volt is a marxista szocializmus e két szárnyának a fejlődése, vannak bennük bizonyos közös elemek. Először is a mélységes kiábrándulás és csüggedés, szemben a marxizmus korábbi szakaszának túlzottan optimista reményeivel. A jobbszárnyon ez a kiábrándulás gyakran a nacionalizmus elfogadásához és a kapitalista társadalom minden radikális kritikájáról,

a valódi szocialista nézetről való lemondáshoz vezetett. Ugyanez az illúzióvesztés a kommunista szárnyat Lenin irányítása alatt kétségbeesett cselekedetre sarkallta: minden erőt a politikai és tisztán gazdasági területekre összpontosítottak, márpedig ezeknek a területeknek a hangsúlyozása a társadalmi szféra elhanyagolása mellett teljes mértékben szemben állt a szocialista elmélet lényegével.

A másik kérdés, amelyben a marxista mozgalom mindkét szárnya egyforma (Oroszország esetében), az az ember tökéletes elhanyagolása. A kapitalizmus kritikája teljes mértékben gazdasági szempontú kritikává vált. A 19. században, amikor a munkásosztály könyörtelen kizsákmányolástól szenvedett, és mélyen az emberhez méltó életszínvonal alatt élt, jogos volt ez a fajta kritika. Ennek a hozzáállásnak a kapitalizmus 20. századi fejlődésével fokozatosan elavult, ugyanakkor logikus következménye, hogy Oroszországban a sztálinista bürokrácia még mindig azzal a képtelenséggel eteti a lakosságot, hogy a kapitalista országokban a munkások iszonyúan szegények, és a tisztességes élet elemi feltételei sem állnak rendelkezésre. A szocializmus fogalma pedig egyre inkább elkorcsosult. Oroszországban az a formula dívik, hogy a szocializmus a termelési eszközök állami tulajdonát jelenti. A nyugati országokban pedig mindinkább az a tendencia figyelhető meg, hogy szocializmus alatt a munkások mind magasabb bérét értsék, ugyanakkor lekopott róla a messiási pátosz, az ember legmélyebben rejlő vágyaira és szükségleteire való hivatkozás. Szándékosan „tendencia érvényesüléséről" beszélek, mivel a szocializmus semmiképpen sem veszítette el teljesen humanista és vallásos pátoszát. Még 1914 után is európai munkások és értelmiségiek millióit vonzó erkölcsi gondolat volt, az ember felszabadításába, új erkölcsi értékek létrehozásába, az emberi szolidaritás megvalósításába vetett hitük kifejeződése.

Az előző oldalakon megfogalmazott éles kritikám elsősorban annak szükségességét kívánta hangsúlyozni, hogy a demokratikus szocializmusnak vissza kell térnie a szociális probléma *emberi* vonatkozásaira, és ezekre kell összpontosítania. A kapitalizmust abból kiindulva kell kritizálnia, hogy az mit művel az emberi tulajdonságokkal, az ember lelkével és szellemével. Minden szocialista elképzelést az ember szemszögéből kell vizsgálni: azt kell kérdezni, hogy egy szocialista társadalom mily módon fog hozzájárulni ahhoz, hogy véget vessen az ember elidegenedésének, a gazdaság és az állam bálványozásának.

VIII. A kommunitárius szocializmus mint az egészséges társadalomhoz vezető út*

1. Általános felvetések

A kapitalizmus különböző kritikai elemzéseiben szembeszökő a jelentős mértékű összhang. Ha igaz is, hogy a 19. századi kapitalizmust amiatt támadták, hogy nem kellőképpen veszi figyelembe a munkások anyagi jólétét, soha nem ez volt a legfőbb kifogás. Owen és Proudhon, Tolsztoj és Bakunyin, Durkheim és Marx, Einstein és Schweitzer – mindannyian az *ember*ről beszélnek, és arról, hogy mi is történik vele a mi ipari struktúránkban. Ha különböző fogalmakat is használnak, de mindannyian arra a következtetésre jutnak, hogy az ember elvesztette középponti helyét, hogy gazdasági célok elérésének eszközévé vált, hogy elidegenedett embertársaitól és a természettől, és elvesztette közvetlen kapcsolatát velük, hogy már nem él értelmes életet. Ugyanezeket a gondolatokat igyekeztem kifejezésre juttatni én is az elidegenedés fogalmait vizsgálva, és mutattam rá az elidegenedés pszichológiai következményeire: az ember beállítódását tekintve befogadóvá és piacvezéreltté alacsonyodik, és már nem produktív többé; hogy elveszíti ön-érzékelését, és attól lesz függő, hogy mások elfogadják-e, ezért inkább hasonul, ám még így is nagyon bizonytalan, még így sem érzi magát biztonságban. Elégedetlen, unatkozik és szorong, valamint energiáját leginkább arra fordítja, hogy kompenzálja vagy éppen csak elfedje ezt a szorongást. Kiváló az intelligenciája, ám értelme romlik, miközben technikai lehetőségeivel képes komolyan veszélyeztetni a civilizáció, de akár az emberiség létét is.

Ha azt vizsgáljuk, hogy mik az *okai* ezeknek a fejleményeknek, már kisebb az egyetértés, mint a kórkép felállításakor. Míg a 19. században inkább úgy látták, hogy minden gonosz gyökere a *politikai* szabadság és különösen az általános választójog hiánya, a szocialisták és különösen a marxisták már a gazdasági tényezők

* A német összkiadás címadása nyomán az eredeti *Roads To Sanity* fordításaként. *(A szerk.)*

jelentőségét hangsúlyozták. Úgy hitték, az ember elidegenedésének oka a kizsákmányolás és a kihasználás, hogy tárgy lett belőle. Olyan gondolkodók, mint Tolsztoj és Burckhardt a nyugati ember szellemi és erkölcsi elszegényedésében látták meg hanyatlása okát. Freud úgy vélte, hogy a modern ember bajai ösztöntörekvései túlzott elfojtására és az ebből eredő neurotikus megnyilvánulásokra vezethetők vissza. Azonban minden olyan magyarázat, amely a többi kizárásával egy részterületet vizsgál, elveszti egyensúlyát, ezért hamis. A társadalmi-gazdasági, a szellemi és a pszichológiai magyarázatok ugyanazt a jelenséget elemzik különböző szempontokból, és az elméleti vizsgálatnak éppen az a feladata, hogy megnézze, hogyan függnek össze ezek a különböző vonatkozások, és hogyan hatnak egymásra.

Ami igaz az okokra, természetesen igaz azokra a gyógymódokra is, amelyekkel a modern ember fogyatékosságait orvosolni lehet. Ha úgy hiszem, hogy „az" ok gazdasági, *vagy* szellemi, *vagy* pszichológiai, akkor szükségszerűen úgy gondolom, hogy „az" ok orvoslása gyógyuláshoz vezet. Másrészt viszont ha látom, hogyan függnek össze a különböző oldalak, akkor azt a következtetést vonom le, hogy lelki és szellemi egészség csak úgy biztosítható, ha egyszerre feltételezek változásokat az ipari és politikai szervezet, a szellemi és világnézeti irányultság, a karakterstruktúra és a kulturális tevékenység területén. Ha azonban a többi kizárásával vagy elhanyagolásával figyelünk e területek bármelyikére, ez *minden* változást ellehetetleníthet. Tulajdonképpen úgy látom, hogy az emberiség előrehaladásának ez az egyik legnagyobb akadálya. A kereszténység szellemi megújulást hirdetett, és elhanyagolta a társadalmi rendnek azt az átalakítását, amely nélkül az emberek többsége számára elérhetetlenné vált a szellemi megújulás. A felvilágosodás kora azt hitte, az önálló ítélet és az értelem a legfőbb norma; politikai egyenlőségről prédikált, de azt nem ismerte fel, hogy a politikai egyenlőség nem valósítja meg az emberek testvériségét, ha nem kíséri azt szorosan a társadalmi-gazdasági berendezkedés alapvető változása. A szocializmus, különösen a marxizmus a társadalmi és gazdasági változások szükségességét hangsúlyozta, és elhanyagolta az emberek belső változásának szükségszerűségét, amely nélkül a gazdasági változás soha nem vezethet el a „jó társadalomhoz". Az elmúlt kétezer év nagy reformmozgalmainak mindegyike az élet egyik területét emelte ki,

a többi kizárásával. Reform- és megújulási javaslataik radikálisak voltak, ám eredményük szinte teljes kudarc volt. Az evangélium hirdetéséből lett a katolikus egyház; a 18. századi racionalisták tanításai Robespierre-hez és Napóleonhoz, Marx tételei Sztálinhoz vezettek. Nem is nagyon lehetett másra számítani. Az ember öszszefüggő egész: gondolkodása, érzései és életvezetése szétválaszthatatlanul egybefonódnak. Nem lehet szabad a gondolkodása, ha érzelmileg nem szabad; érzelmileg pedig nem lehet szabad, amennyiben életvezetésében, gazdasági és társas kapcsolataiban függő, és nem szabad. Ha az egyik területen próbálnak meg elérni jelentős előrelépést a többi kizárásával, az szükségszerűen olyan eredményhez vezet, mint ami történt, nevezetesen hogy az adott terület radikális követelményei néhány egyén javára teljesülnek, miközben a többség számára üres formulákká és rituálékká lesznek, amelyek csak annak elleplezésére szolgálnak, hogy a többi területen semmi sem történt. Semmi kétség afelől, hogy *egyetlen* lépésnyi, az élet minden területére kiterjedő átfogó haladás nagyobb hatású és tartósabb eredménnyel jár az emberiség fejlődésére nézve, mint száz olyan, amelyet egyetlen elszigetelt területére kényszerítenek rá – és talán rövid életűnek is bizonyul. Az ilyen „elszigetelt haladás" miatt elszenvedett több ezer évnyi kudarc igazán megfelelő tanulsággal szolgálhatna.

Szorosan kapcsolódik ehhez a kérdéskörhöz a *radikalizmus* és a *reform* problémája, amely mintha éles határvonalat jelentene a különböző politikai megoldások között. A pontosabb elemzés azonban megmutatja, hogy csalóka az ilyen különbségtétel. Többféle reform lehetséges; lehet *radikális*, vagyis a gyökerekig hatoló, vagy lehet felszínes, amely a tünetek befoltozásával próbálkozik anélkül, hogy az okokkal bármit is kezdene. Az a reform, amely ilyen értelemben nem radikális, soha nem éri el a célját, végül pedig az eredeti szándéknak éppen az ellenkezőjéhez vezet. Másrészt azonban az a fajta „radikalizmus", amely úgy hiszi, hogy a problémák erővel megoldhatók, amikor megfigyelésre, türelemre és folyamatos cselekvésre lenne szükség, éppen olyan irreális és látszólagos, mint a reform. Ezek a történelem során gyakran ugyanarra az eredményre vezettek. A bolsevikok forradalma a sztálinizmushoz vezetett, a jobboldali szociáldemokraták reformja Németországban Hitlerhez. A reform valódi mércéje nem annak az üteme, hanem a realitása, valódi „radikalizmusa". A kérdés az, hogy megmarad-e a

felszínen, vagy lehatol a gyökerekig, és megkísérli az okokat megváltoztatni – vagy pedig csak a tünetekkel foglalkozik.

Mivel e fejezet témája a gyógyuláshoz vezető utak, azaz a gyógymódok vizsgálata, célszerű megállni egy pillanatra, és megkérdezni magunktól, hogy mit tudunk az egyéni lelki betegségek lehetséges gyógyításáról. A társadalom betegségeinek gyógymódja ugyanezt az elvet kell hogy kövesse, mivel sok egyedi emberről, nem pedig tőlük elkülönült entitásról beszélünk.

Az individuális betegségek gyógyításának feltételei elsősorban a következők:

1. Kellett lennie valamilyen olyan fejleménynek, amely a psziché igényei ellenében hatott. Freud elmélete szerint ez azt jelenti, hogy a libidó nem fejlődött ki megfelelően, és ennek következtében tünetek jelentek meg. A humanista pszichoanalízis rendszerében a megbetegedés okai abban keresendők, hogy nem tudott kifejlődni az alkotó irányultság, és ennek a következménye az irracionális szenvedélyek, különösen a vérfertőző, a destruktív és a kihasználó vágyak kialakulása. Az a *tény*, hogy ez a meg nem történt fejlődés tudatosult vagy tudattalan szenvedést okoz, teremti meg *a szenvedés legyűrésének* dinamikus *vágyát*. A gyógyulás akarása jelenti mind pszichés, mind lelki organizmusunk számára a betegség mindenféle gyógyulásának alapját, és ez csak a legsúlyosabb esetekben nem található fel.

2. Az első szükséges lépés, hogy az egészség akarásakor érvényesüljön a szenvedés felismerése, és hogy meglássuk, mi az, amit tudatos személyiségünkből kizárunk, és attól elkülönítünk. Freud szerint az elfojtás elsősorban a *szexuális* törekvéseket érinti. A mi rendszerünkben elsősorban az elfojtott irracionális szenvedélyeket, az egyedüllét és hiábavalóság elfojtott érzését és a szeretet és a produktivitás utáni szintén elfojtott vágyakozást illeti.

3. Az öntudatra ébredés csak akkor lehet hatékony, ha megtesszük a következő lépést is, és megváltoztatjuk életvezetésünket, amely a neurotikus struktúrára épült, és amely folyamatosan újratermeli azt. Az a beteg például, akit neurotikus karaktere arra kényszerít, hogy különféle szülői tekintélyeknek vesse alá magát, általában olyan életet alakít ki, amelyben domináns vagy szadista apaképeket választott például felettesének, tanárának és hasonló szerepekre. Csak akkor gyógyulhat meg, ha valós élethelyzetét úgy változtatja meg, hogy az ne termelje állandóan újra azokat

az alárendeltségi hajlamokat, amelyekkel le szeretne számolni. Ezenkívül úgy kell megváltoztatnia értékrendszerét, normáit és ideáljait, hogy azok segítsék, ne pedig gátolják a gyógyulásra és a felnőtté válásra irányuló akaratát.

Ugyanezek a kívánalmak – az emberi természet követelményeivel szembeni *konfliktus* és a vele járó szenvedés, a kizárt érzések *felismerése*, valamint az adott helyzet, az értékek és a normák *megváltoztatása* – szükségesek a *társadalom* betegségtüneteinek a gyógyításához is.

A könyv ezt megelőző fejezetének az volt a szándéka, hogy bemutassa az emberi szükségletek és a mi társadalmi struktúránk közötti konfliktust, és hozzájáruljon konfliktusaink, valamint elfojtásaink tudatosításához. Ebben a fejezetben pedig szeretném megvitatni gazdasági, politikai és kulturális berendezkedésünk gyakorlati megváltoztatásának lehetőségeit.

Mielőtt azonban a gyakorlati kérdések tárgyalására rátérnénk, nézzük meg még egyszer, hogy a könyv elején bemutatott előfeltevések alapján mi értendő lelki egészségen, és milyen típusú kultúra támogathatja a lelki egészséget.

A lelkileg egészséges ember produktív, és nem elidegenedett; szeretettel kötődik a világhoz, és arra használja értelmét, hogy objektíven fogja fel valóságot; egyedülálló, individuális egységként tapasztalja meg önmagát, ugyanakkor egynek érzi magát embertársaival; nem veti magát alá irracionális tekintélyeknek, ám eközben készséggel elfogadja lelkiismeretének és értelmének racionális tekintélyét; egész élete során törekszik teljes megszületésére, és az élet ajándékát tekinti a legértékesebb esélynek, amivel csak rendelkezik.

Emlékezzünk még egyszer arra is, hogy a lelki egészségnek ezek a céljai nem olyan ideálok, amelyeket az egyénre rá kell erőltetni, vagy amelyeket az ember csak akkor érhet el, ha legyőzi a „természetét", és feláldozza „vele született önzését". Éppen ellenkezőleg, a törekvés a mentális egészségre, boldogságra, összhangra, szeretetre, produktivitásra minden emberi lényben benne rejlik, aki nem mentális vagy erkölcsi fogyatékkal születik. Ha esélyt kapnak, ezek a törekvések erőteljesen megmutatkoznak, ahogy azt számtalan helyzetben tapasztalhatjuk. A körülmények erősen meghatározó együttállására van szükség ahhoz, hogy az egészség iránti velünk született törekvést eltorzítsa, elfojtsa. És valóban, az ismert történelem nagy része során az ember ember általi kihasználása vezetett

ilyen perverziókhoz. Ha azt feltételezzük, hogy ezek a torzulások vele születettek az emberrel, olyan, mintha a sivatagba szórnánk magvakat, majd azt mondanánk, hogy nem voltak csíraképesek.

Milyen társadalom felel meg a lelki egészség e céljának, és hogyan nézne ki egy egészséges társadalom struktúrája? Először is egy ilyen társadalomban egyik ember sem lehet eszköze egy másik céljainak, hanem az ember csakis és kivétel nélkül önmagáért való cél kell, hogy legyen. Ezért senki sem használható ki, és senki sem használja ki önmagát olyan célra, amely nem kizárólag saját emberi képességeinek kibontakoztatását szolgálja. Az ember áll a középpontban, és minden gazdasági és politikai ténykedés az ember fejlődése céljának van alárendelve. Egy egészséges táradalomban az olyan tulajdonságoknak, mint a kapzsiság, a kizsákmányolás, a birtoklási vágy, a narcizmus, nincs esélyük arra, hogy egyesek számára anyagi előnyt biztosítsanak, vagy a személyes presztízsüket növeljék; a lelkiismeret szerinti cselekvés alapvető és szükséges tulajdonságnak minősül, az opportunizmus és az elvtelenség pedig aszociálisnak. Az egyén a köz ügyeit nem rendeli személyes ügyei alá; és nincs határvonal embertársaihoz fűződő kapcsolata és a magánélete között. Egy társadalom akkor egészséges, ha az embernek lehetősége van még kézben tartható, átlátható dimenziókban működni, és arra is módja van, hogy a társadalom életének aktív és felelős részese, saját életének pedig ura legyen. Egy ilyen társadalom előmozdítja az emberi szolidaritást, és nemcsak lehetővé teszi tagjai számára a szeretetteljes kötődést, hanem ösztönzi is őket arra. Egy egészséges társadalom támogatja mindenki produktív munkavégzését, bátorítja az értelem kibontakoztatását, és képessé teszi az embert arra, hogy belső szükségleteinek kifejezést adjon kollektív művészeti tevékenységekben és rituálékban.

2. Gazdasági újjászervezés

A szocializmus nehézségei

Az előző fejezetben három választ kaptunk napjaink betegségeire: a totalitarizmus, a szuperkapitalizmus és a szocializmus válaszát. A totalitáriánus megoldás, legyen az fasiszta vagy sztálinista, kétségtelenül csak még súlyosabb betegséghez és elembertelenedés-

hez vezet. A szuperkapitalista megoldás csak tovább mélyíti a kapitalizmus betegségtüneteit, növeli az ember elidegenedését, automatává válását, és kiteljesíti azt a folyamatot, amely a termelés bálványának rabszolgájává teszi. Az egyetlen konstruktív megoldás a szocializmus. Ennek célja gazdasági és társadalmi rendszerünk alapvető újjászervezése. Azt szeretné elérni, hogy az embert többé ne használják eszközként önmagán kívüli célok elérésére, hogy olyan társadalmi rend jöjjön létre, amelyben az emberi szolidaritást, az értelmet és a produktivitást támogatják, és nem gátolják. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a szocializmus eddigi eredményei a gyakorlatban legalábbis lehangolók voltak. Mi az oka ennek a kudarcnak? Milyen céljai lehetnek a társadalmi és gazdasági újjáépítésnek, hogy elkerülhetők legyenek ezek a hibák, és hogy elvezessenek egy egészséges társadalomhoz?

A marxista szocializmus a szocialista társadalmat két előfeltevésre építi: a termelési és elosztási eszközök társadalmi tulajdonba vételére és a központosított tervgazdaságra. Marxnak és a korai szocialistáknak semmi kétsége nem volt afelől, hogy e célok megvalósítása esetén minden ember megszabadul az elidegenedéstől, és szinte automatikusan elkövetkezik a testvériség és igazságosság osztály nélküli társadalma. Nézetük szerint az ember átalakulásának eléréséhez nincs más teendő, mint hogy a munkásosztály erővel vagy választásokkal átveszi az állami hatalmat, államosítják az ipart, és bevezetik a tervgazdaságot. Hogy feltételezésük helyes volt-e, ma már nem akadémikus kérdés: Oroszország megtette, amit a marxista szocialisták a gazdasági szférában szükségesnek gondoltak. Míg az orosz rendszer megmutatta, hogy egy államosított tervgazdaság gazdaságilag képes a hatékony működésre, egyúttal azt is bebizonyította, hogy ez semmiképpen nem elegendő feltétele egy szabad, testvéri és elidegenedéstől mentes társadalom megteremtésének. Éppen ellenkezőleg: rámutatott arra, hogy a központosított tervezés még erősebb szabályozást, még magasabb fokú uralmat teremthet, mint a kapitalizmus vagy a fasizmus. Az a tény azonban, hogy Oroszországban létrejött egy államosított tervgazdaság, nem azt jelenti, hogy az orosz rendszer a szocializmusnak olyan megvalósulása, ahogy azt Marx és Engels értette. Annyit jelent, hogy Marx és Engels tévedett, amikor azt gondolták, hogy a tulajdonviszonyokban bekövetkező jogi változás és a tervgazdaság elegendő az általuk remélt társadalmi és emberi változások beállásához.

Habár a marxista szocializmus legalapvetőbb követelései a termelőeszközök társadalmi tulajdonba vétele és a tervgazdaság bevezetése volt, léteztek más követelmények is, amelyeket Oroszországban egyáltalán nem ültettek át a gyakorlatba. Marx nem követelte meg a teljes jövedelemegyenlőséget, de mindenképpen arra számított, hogy jelentősen csökkenni fog a kapitalizmusban jellemző egyenlőtlenség. A helyzet viszont az, hogy a jövedelmek egyenlőtlensége sokkal nagyobb Oroszországban, mint az Egyesült Államokban vagy Nagy-Britanniában. Egy másik marxista elképzelés volt, hogy a szocializmus majd elvezet az állam elsorvadásához és a társadalmi osztályok fokozatos eltűnéséhez. A valóság ezzel szemben az, hogy Oroszországban az állami hatalom és a különbség a társadalmi osztályok között nagyobb, mint bármelyik kapitalista országban. Legvégül a marxi szocializmus-felfogás középpontjában az a gondolat állt, hogy a kultúra célja az ember kell hogy legyen, annak érzelmi és intellektuális képességeivel, hogy a dolgoknak (= tőke) kell szolgálniuk az életet (= munka), és hogy az élőt nem lehet holt dolgoknak alárendelni. Ebben a vonatkozásban is azt láthatjuk, hogy az egyén és emberi minőségének lebecsülése sokkal jellemzőbb Oroszországban, mint bármelyik másik kapitalista országban.

Nem Oroszország volt azonban az egyetlen ország, amelyik a marxista szocializmus gazdasági elképzeléseit megpróbálta átültetni a gyakorlatba. A másik ország Nagy-Britannia volt. Paradox módon a brit Munkáspárt, amely nem marxista elméleti alapon állt, gyakorlati intézkedéseiben pontosan a marxi tan által kijelölt utat követte, amely szerint a szocializmus megvalósulása az ipar államosításán alapul. A különbség Oroszországhoz képest elég nyilvánvaló. A brit Munkáspárt mindig békés eszközöket vett igénybe céljai megvalósításához; politikája nem a „mindent vagy semmit" követelésen alapult, hanem lehetővé tette az egészségügy, a bankszektor, az acélipar, a bányászat, a vasutak és a vegyipar államosítását [1945–1951] anélkül, hogy a brit ipar többi részét államosította volna. Bár olyan gazdasági rendszert vezetett be, amelyben a szocialista elemek keveredtek a kapitalizmussal, a termelőeszközök államosítása maradt a szocializmus megvalósulásának a vezéreszméje.

A brit kísérlet, bár hiányosságai nem voltak annyira drasztikusak, szintén lehangoló. Egyrészt oly mértékű szabályozást és bü-

rokráciát teremtett, amivel nem lett különösebben népszerű azok körében, akik inkább az emberi szabadság és függetlenség növekedését várták. Másrészt nem teljesítette a szocializmus egyetlen alapvető elvárását sem. Világosan kiderült, hogy a brit bányász vagy acélipari munkás számára alig valami, vagy egyáltalán semmi különbséget nem jelentett, hogy a gyártulajdonos néhány ezer vagy akár néhány százezer részvényes, mint a nyílt részvénytársaságokban, vagy pedig az állam. Bére, jogai, és ami mind között a legfontosabb, munkakörülményei és szerepe a munkafolyamatban lényegében változatlanok maradtak. Az államosítás kevés olyan előnnyel járt, amelyet a munkás szakszervezetei révén ne érhetett volna el egy színtiszta kapitalista gazdaságban. Ugyanakkor, miután a munkáspárti kormányok intézkedéseivel a szocializmus fő céljait nem sikerült teljesítenie, rövidlátásra utalna figyelmen kívül hagyni, hogy a brit szocializmus egy sor rendkívül fontos kedvező változást hozott a brit emberek életében. Az egyik a társadalombiztosítási rendszer kiterjesztése az egészségügyben. Az, hogy Nagy-Britanniában senkinek sem kell attól félnie, hogy a betegség olyan katasztrófává válik, amely teljesen felborítja az életét (arról a lehetőségről nem is beszélve, hogy kellő orvosi ellátás hiányában el is veszítheti azt), talán apróságnak tűnik az Egyesült Államok közép- vagy felső osztálybeli tagjai számára, akik gond nélkül kifizetik az orvosi és a kórházi számlát. Ez azonban valóban alapvető előrelépés, amelyet csak a közoktatás bevezetéséhez lehet hasonlítani. Ezen kívül az is igaz, hogy még az a korlátozott mértékű ipari államosítás is, amely Nagy-Britanniában megvalósult (az iparnak mintegy egyötöde), lehetővé tette az állam számára, hogy bizonyos fokig az egész gazdaságot szabályozza, ami az egész brit iparnak a javára vált.

Azonban megadva a munkáspárti kormánynak minden kellő tiszteletet és méltánylást, mégsem állíthatjuk, hogy intézkedései előmozdították volna a szocializmus megvalósítását, ha annak emberi, és nem pusztán gazdasági oldalát szemléljük. Ha pedig valaki azzal érvelne, hogy a Munkáspárt éppen csak megkezdte programjának megvalósítását, és ha elég sokáig hivatalban maradhat, hogy befejezze munkáját, akkor bevezette volna a szocializmust, ez sem hangozna különösebben meggyőzően. Ha elképzeljük, hogy államosítják az egész brit nehézipart, nagyobb biztonságra, jólétre számíthatnánk, és nem kellene attól félni, hogy az új bürokrácia

jobban veszélyeztetné a szabadságot, mint a General Motors vagy a General Electric bürokráciája. Minden mellette szóló érv ellenére azonban az ilyen szocializálás és tervgazdálkodás nem lenne szocializmus, amennyiben ez utóbbin egy új életformát értünk, a szolidaritás és a bizalom társadalmát, amelyben az egyén önmagára talál, és kilép a kapitalista rendszerrel járó elidegenedésből.

Egyrészt a szovjet kommunizmus rémisztő következményei, másrészt a munkáspárti szocializmus lehangoló eredményei hatására számos demokratikus szocialista hangulatán eluralkodott a beletörődés és a reménytelenség. Néhányan még mindig hisznek a szocializmusban, de inkább büszkeségből vagy makacsságból, mint valódi meggyőződésből. Mások, akik kisebb-nagyobb feladatoknak szentelik magukat valamelyik szocialista pártban, nem gondolkodnak túl sokat, és megelégednek az adódó napi gyakorlati tennivalókkal. Megint mások, akik hitüket vesztették a társadalom megújulásában, azt tekintik fő feladatuknak, hogy keresztes háborút vívjanak az orosz kommunizmus ellen; és miközben azokat a kommunizmus elleni vádakat ismételgetik, amelyeket a sztálinistákon kívül mindenki jól ismer és el is fogad, semmilyen radikális kapitalizmuskritikával nem foglalkoznak, és semmilyen új javaslatot nem tesznek, amivel a demokratikus szocializmust működőképessé lehetne tenni. Olyan benyomást keltenek, mintha minden teljesen rendben lenne a világban, egyedül a kommunista fenyegetéstől kellene azt megmenteni; úgy tesznek, mint a csalódott szeretők, akik elvesztették hitüket a szerelemben.

Az alábbi idézet R. H. S. Crossman, a Labour párt balszárnyának egyik legnagyobb gondolkodója és legaktívabb vezetője cikkéből tünetszerűen jelzi azt az általános csüggedést, amely a demokratikus szocialisták körében eluralkodott. Crossman így fogalmaz:

„Mivel nem olyan korban élünk, amelyik egyenletesen haladna az egyetemes jóléti kapitalizmus felé, hanem a világforradalom felé tart, botorság lenne a részünkről azt feltételezni, hogy a szocialisták feladata az emberi faj anyagi sorsának a fokozatos javulását és az emberi szabadság terének fokozatos bővítését elősegíteni. A történelem erői mind a totális rendszerek felé hajtanak: az orosz blokkban a Kreml tudatos politikájának eredményeképpen; a szabad világban pedig a menedzsertársadalom növekvő jelentősége, a totális újrafegyverkezés és a gyarmatok törekvéseinek letörése okán. A szocializmusnak nem feladata sem az, hogy gyorsítsa a politikai forradalmat, sem pedig az, hogy szembeszálljon vele (ez éppolyan hiábavaló lenne,

mint száz évvel ezelőtt szembeszállni az ipari forradalommal), hanem hogy civilizáltabbá tegye azt."[1]

Számomra úgy tűnik, hogy Crossman pesszimizmusa két tévedéshez vezet. Az egyik az a feltételezés, hogy a menedzseri vagy a sztálini totális rendszereket „civilizáltabbá" lehet tenni. Ha civilizált rendszeren a sztálini diktatúránál kevésbé kegyetlent értünk, akkor Crossmannek igaza lehet. De a *Szép új világ*ban bemutatott változat, amely teljes mértékben a sugalmazáson és a kondicionáláson alapul, éppen olyan embertelen és őrült, mint Orwell verziója az *1984*-ben. Egy teljesen elidegenedett társadalomnak semmilyen válfaját nem lehet emberivé tenni. A másik tévedés maga Crossman pesszimizmusában rejlik. A szocializmus és annak valódi emberi és erkölcsi törekvései még mindig hathatós célt jelentenek sokmillió ember számára a földön, és a humanista demokratikus szocializmus feltételei inkább rendelkezésre állnak ma, mint a 19. században. Ennek a feltevésnek az okai implicit módon megtalálhatók az alábbi kísérletben, ahol igyekszem néhány javaslatot körvonalazni a gazdasági, politikai és kulturális szférák szocialista átalakítására. Mielőtt azonban erre rátérek, szeretném leszögezni (bár erre aligha lehet szükség), hogy javaslataim nem is újak, és nem is az a szándékom, hogy kimerítők, vagy részleteikben szükségszerűen pontosak legyenek. Azért fogalmazom meg ezeket a javaslatokat, mert az elvek általános vitájáról át kell térni a megvalósítási módok gyakorlati kérdéseire. A 18. század gondolkodói jóval a politikai demokrácia megvalósulása előtt olyan alkotmányos elvek tervezeteiről vitáztak, amelyeknek azt kellett megmutatniuk, hogy az állam demokratikus berendezkedése lehetséges, mégpedig ilyen vagy olyan módon. A 20. században az a feladatunk, hogy megvitassuk azokat a módszereket és eszközöket, amelyek a politikai demokrácia megvalósítását és annak valódi emberi társadalommá tételét szolgálják. A kifogások nagyrészt pesszimizmuson, valamint a bizalom mélységes hiányán alapulnak. Azt állítják, hogy a menedzsertársadalom előretörése és az ember ezzel járó manipulációja nem fékezhető meg, hacsak vissza nem térünk a szövőszékhez, mivel a modern iparnak menedzserekre és automatákra van szüksége. Más kifogások a képzelet hiányára vezethetők vissza. Megint másokat az a mélyen gyökerező félelem vált ki, hogy

[1] *New Fabian Essays*. Ed. R. H. S. Crossman. London, Turnstile Press, 1952, 31.

nem kapunk több parancsot, és teljes szabadságban kell élnünk. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a társadalom átalakításának – elméleti és gyakorlati – nehézségei nem olyan nagyok, mint azok a technikai problémák, amelyeket vegyészeink és fizikusaink már megoldottak. És abban sem kételkedhetünk, hogy nagyobb szükségünk van egy humanista reneszánszra, mint repülőgépekre és televízióra. Ha a természettudományok területén megnyilvánuló értelemnek és gyakorlati érzéknek csak egy töredékét fordítanánk az emberi problémákra, máris lehetővé válna, hogy folytassuk azt a feladatot, amelyre 18. századi elődeink oly büszkék voltak.

A kommunitárius szocializmus alapelve

A termelőeszközök társadalmi tulajdonba vételének marxista hangsúlyozását a 19. század kapitalizmusa befolyásolta. A tulajdon és a vagyoni jogok voltak a kapitalista gazdaság középponti kategóriái, Marx pedig e vonatkoztatási keretek között úgy határozta meg a szocializmust, mint a kapitalista tulajdonrendszer megfordítását, és követelte a „kisajátítók kisajátítását". Ebben az esetben éppúgy, mint amikor a társadalmi tényezőkkel szemben a politikaiakra összpontosítottak, Marx és Engels sokkal inkább a burzsoá szellemiség hatása alatt állt, mint más szocialista irányzatok, amelyek azt vizsgálták, hogy milyen szerepet játszik a munkás a munkafolyamatban, milyen társas kapcsolatai vannak más emberekkel a gyárban, és hogy a munkamódszer milyen hatással van a karakterére.

A marxista szocializmus kudarca – és talán a népszerűsége is – éppen a tulajdonjog és a tisztán gazdasági tényezők jelentőségének polgári túlértékelésében rejlik. Más szocialista irányzatok azonban sokkal inkább tudatában voltak a marxizmusban rejlő csapdáknak, és a szocializmus célját sokkal szerencsésebben határozták meg. Az owenisták, a szindikalisták, az anarchisták és gildszocialisták* egyetértettek abban, hogy figyelmüket elsősorban a munkás munkája során elfoglalt társadalmi és emberi helyzetére, valamint munkatársaihoz fűződő kötődésére kell fordítani. (Itt és a következő oldalakon „munkás" alatt minden olyan embert értek,

* Mintegy a középkori céhek mintájára szerveződő önigazgató termelőegységeket szorgalmazó felfogás. *(A szerk.)*

aki saját munkájából él, anélkül, hogy mások foglalkoztatásával jutna nyereséghez.) Mindezeknek a különböző szocializmusformáknak, amelyeket nevezhetünk „kommunitárius szocializmusnak" *(Communitarian socialism)*, olyan ipari szervezet volt a célja, ahol *minden dolgozó ember aktív és felelős részese a munkának, ahol a munka vonzó és értelmes, ahol nem a tőke alkalmazza a munkaerőt, hanem a munkaerő alkalmazza a tőkét.* A hangsúlyt a munkaszervezésre helyezték, valamint az emberek közötti társas viszonyra, és nem a tulajdon kérdései álltak előtérben. Amint még később rátérek, figyelemreméltó, hogy világszerte azok a szocialisták is visszatérnek ehhez a megközelítéshez, akik pedig néhány évtizeddel ezelőtt mindenféle problémára a marxista tan tiszta formáját tekintették *a* megoldásnak. Az alábbiakban G. D. H. Cole-tól idézek, hogy az olvasó általános képet kaphasson ennek a kommunitárius szocialista gondolkodásnak az elveiről, amelyeket jelentős különbségeik ellenére egyformán vallanak a szindikalisták, az anarchisták, a gild-szocialisták és egyre inkább a marxista szocialisták is.

„A szabadsághoz való régi ragaszkodás alapvetően helyes; azért söpörték el, mert a szabadságot csak politikai önkormányzásként értelmezte. Az új szabadságfogalomnak szélesebbnek kell lennie. Magában kell foglalnia azt a gondolatot, hogy az ember nemcsak egy szabad állam polgára, hanem partner az ipari közösségben is. A bürokrata reformer azzal, hogy az életnek pusztán az anyagi oldalára helyezte a hangsúlyt, olyan társadalomba vetette a hitét, amely jóllakott, megfelelően elszállásolt és felruházott gépekből áll, amelyek egy saját maguknál nagyobb gép, az állam számára dolgoznak. Az individualista a cselekvés szabadságának álcája alatt az éhezés és a rabszolgaság közötti választást kínálta az embereknek. Az új szocializmus célja a valódi szabadság, amely úgy biztosít cselekvési szabadságot és mentességet a gazdasági nyomás alól, hogy az embert emberi lényként, nem pedig problémaként vagy istenként kezeli.

Az önmagában vett politikai szabadság valójában mindig csalóka. Az az ember, aki heti hat, ha nem hét napon keresztül gazdasági alávetettségben él, nem válik szabaddá pusztán attól, hogy ötévente egyszer elhelyez egy ikszet a szavazólapon. Ha azt akarjuk, hogy a szabadság valamit is jelentsen az átlagember számára, akkor annak az ipari szabadságot is magában kell foglalnia. Mindaddig, amíg az emberek a munkahelyükön nem tudhatják magukat egy önmagát irányító munkásközösség tagjainak, alapvetően szervilisek maradnak, akármilyen politikai rendszerben éljenek is. Nem elég elsöpörni azt a lealacsonyító viszonyt, amelyben a bérrabszolga áll az egyéni munkáltatóval szemben. Az államszocializmus is olyan zsarnokságnak alávetve tartja a munkást, amely attól, hogy személytelen, semmivel sem ke-

vésbé megalázó. Az önkormányzat az iparban nem egyszerűen a politikai szabadság kiegészítője, hanem az előfutára.

Az ember mindenütt láncokban él, és láncai mindaddig nem hullanak le, amíg nem érzi azt, hogy mily lealacsonyító akár egy személy, akár az állam szolgájaként élni. A civilizáció betegsége nem is annyira sokak anyagi szegénységében áll, mint inkább a szabadság és az önbizalom szellemének hanyatlásában. A világot megváltoztató lázadás nem a 'reformot' tápláló jó szándékból fakad majd, hanem a szabadság akarásából. Az emberek kölcsönös függőségük teljes tudatában, ugyanakkor saját maguk érdekében lépnek majd fel együtt. Szabadságukat nem fentről nyújtják át nekik, hanem ők maguk veszik el, saját maguk számára.

A szocialistáknak tehát nem azzal a kérdéssel kell a munkások egyetértését elnyerni, hogy: »Nem kellemetlen szegénynek lenni? Nem segítenél a szegényeket meggyőzni?«, hanem a következővel: '»A szegénység pusztán az ember szolgaságának a jele: úgy léphetsz túl rajta, ha *te* abbahagyod, hogy másoknak dolgozzál, és hiszel önmagadban. « A bérrabszolgaság addig fog létezni, amíg létezik olyan ember vagy intézmény, amely uralkodik az embereken: akkor ér véget, amikor a munkások megtanulják a szabadságot a kényelem elé helyezni. Az átlagember nem azért válik szocialistává, hogy biztosítsa 'a civilizált élet minimális színvonalát', hanem azért, mert szégyelli azt a rabszolgaságot, amely őt is és társait is vakságban tartja, és mert eltökélte, hogy véget vet az őket rabszolgává tévő ipari rendszernek.

[...]

Először is milyen cél elérésére kell tehát törekednie a Labour pártnak? Mit jelent az 'ipar ellenőrzése', amelyet a munkásoknak követelniük kell? Ezt két szóval összegezhetjük: *közvetlen irányítás*. A cégvezetés tényleges feladatát át kell adni az ott dolgozó munkásoknak. Az ő irányításuk alá kell helyezni a termelés, a forgalmazás és az értékesítés szabályozását. Ki kell vívniuk az ipari önkormányzást, mely jogosult saját tisztségviselőinek megválasztására; meg kell érteniük és irányításuk alá kell vonniuk az ipar és a kereskedelem teljes, bonyolult mechanizmusát; a gazdaság területén a közösség elismert megbízottaivá kell válniuk." [2]

[2] Georg D. H. Cole–William Mellor: *The Meaning of Industrial Freedom*. London, G. Allen and Unwin, 1918, 3., 4. és 22. – Cole (1889–1959) brit politológus, közgazdász, libertárius szocialista, William Mellor (1888–1942) brit baloldali újságíró. *(A szerk.)*

Társadalomlélektani ellenvetések

Mielőtt kifejteném gyakorlati javaslataimat a kommunitárius szocializmus megvalósításáról az ipari társadalomban, célszerűnek látom azoknak a fő ellenvetéseknek a vizsgálatát, amelyek a szocializmus e fajtájával szemben felmerülnek. Ezek az ellenvetések egyrészt az ipari munka jellegéről kialakult elképzelésre, másrészt pedig az ember természetére és a munka pszichológiai motivációira vonatkoznak.

Számos megfontolt és jó szándékú megfigyelő legsúlyosabb ellenvetései a kommunitárius szocializmus elképzeléseivel szemben éppen a munkakörülmények bármilyen jellegű megváltoztatásával kapcsolatosak. Érvelésük szerint a modern ipari munka sajátosságait illetően eleve mechanikus, érdektelen és elidegenedett. Szélsőséges mértékű munkamegosztáson nyugszik, és soha nem veheti igénybe a teljes emberi érdeklődést és figyelmet. Minden olyan gondolat, hogy a munka ismét érdekessé és értelmessé tehető, csak romantikus álmodozás, és ha megpróbálnánk következetesen érvényt szerezni ennek, az logikusan ahhoz a követeléshez vezetne, hogy fel kell adnunk ipari termelési rendszerünket, és vissza kell térnünk az iparosodás előtti kézműves termelési módhoz. Éppen ellenkezőleg, folytatódik az érvelés, az a cél, hogy a munka *még kevésbé* értelmes és *még* mechanikusabb legyen. Az elmúlt száz évben megértük a munkaidő rendkívüli mértékű csökkenését, és a jövőre nézve a napi négy, sőt akár kétórás munkanap sem tűnik túlzó várakozásnak. Pillanatnyilag a munkamódszerek gyökeres átalakulásának vagyunk tanúi. A munkafolyamat oly sok apró résztevékenységre bomlik, hogy automatikussá válik minden munkás feladata, és nem tart igényt aktív figyelmére; így közben álmodozhat, ábrándozhat. Ráadásul egyre több automatizált gépet használunk, amelyek saját agyuk irányításával dolgoznak jól kivilágított, egészséges gyárakban, a „munkás" pedig nem tesz mást, mint hogy figyel néhány műszert, és időnként meghúz egy kart. Ennek az álláspontnak a támogatói *a munka teljes mértékű automatizálásában reménykednek*; ekkor ugyanis az ember csak néhány órát dolgozik majd, a munkája már nem lesz kényelmetlen, és nem is köti le a figyelmét; az csaknem olyan önkéntelen rutinná válik, mint a fogmosás, és a súlypont mindenki életében a szabadidőre kerül.

Ez az érv valóban meggyőzően hangzik, és ki állíthatná, hogy iparunk nem a teljes mértékben az automatizált gyár és minden koszos és kényelmetlen munka eltűnésének a célja felé halad. Néhány megfontolás kétségessé teszi azonban, hogy valóban a munka automatizálásában kell látnunk az egészséges társadalom fő reménységét.

Mindenekelőtt legalábbis kétséges, hogy a munka mechanizálása a fenti, feltételezett eredményekkel jár. Sok minden szól ez ellen. Így például egy nemrégiben autógyári munkások körében végzett, rendkívül átgondolt vizsgálat azt mutatta, hogy ők éppen azt kifogásolták a munkájukban, ami a tömegtermelés jellemzőit testesíti meg, azaz az állandó ismétlődést, a mechanikus munkalépéseket és ezekhez hasonlókat. Míg a túlnyomó többség gazdasági szempontból elégedett volt munkahelyével (147:7), ennél még nagyobb többség nem kedvelte azt feladatkörük közvetlen tartalma miatt (96:1).[3] Ugyanezt a választ fejezte ki a munkások magatartása is. „Azok a munkások, akik 'magas tömegtermelési mutatójú' feladatkörben dolgoztak – vagyis ahol a tömegtermelés jellemzői extrém formában voltak jelen –, gyakrabban hiányoztak, mint az alacsony tömegtermelési mutatójú feladatköröket végzők. Több magas tömegtermelési mutatójú feladatkört végző munkás lépett ki a munkahelyéről, mint az alacsony tömegtermelési mutatójú feladatkörökben alkalmazottak."[4] Az is megkérdőjelezhető, hogy a mechanikus munka által biztosított álmodozási és ábrándozási szabadság valóban olyan előnyös és egészséges tényező-e, mint ahogy azt a legtöbb munkapszichológus feltételezi. Az álmodozás valójában a valósághoz fűződő kapcsolat hiányának a tünete. Sem nem frissítő, sem nem pihentető, hanem alapvetően menekülés, minden vele járó hátrányos következménnyel. Amit a munkapszichológusok olyan előnyösnek festenek le, valójában nem más, mint ugyanaz a koncentrációhiány, amely általában olyannyira jellemző a modern emberre. Egyszerre három dolgot

[3] Vö. R. Walker–R. H. Guest: *The Man on the Assembly Line.* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1952, 142–143.

[4] Uo. 144. Az IBM kísérletei a feladatkörök bővítésére hasonló megállapításokra jutottak. Amikor egy munkás végzett el több olyan műveletet, amelyet korábban több munkás között osztottak fel, és így a munkásnak kialakulhatott az az érzése, hogy befejezett valamit, jobban kötődött munkájának a termékéhez, nőtt a termelékenység, és kisebb volt az elfáradás.

csinál, mert semmit sem koncentráltan végez. Jelentős tévedés azt feltételezni, hogy élénkítő hatása van annak, ha valamit odafigyelés nélkül végzünk. Éppen ellenkezőleg, minden koncentrált tevékenység, legyen az munka, játék vagy pihenés (és ez is tevékenység) élénkítő, és minden figyelem nélkül végzett tevékenység fárasztó. E kijelentés igazságát bárki megállapíthatja, ha egyszerűen csak megfigyeli önmagát.

Mindettől eltekintve azonban még számos nemzedék kell ahhoz, hogy ilyen szintű automatizálást és munkaidő-csökkenést érjünk el, különösen ha nemcsak Európára és Amerikára, hanem Ázsiára és Afrikára is gondolunk, ahol még alig kezdődött el az ipari forradalom. Akkor hát az ember a következő száz évben is értelmetlen munkával kell hogy töltse ideje nagy részét, várva azt az időt, amikor munkájára alig kell majd energiát fordítania? És eközben mi lesz vele? Nem válik vajon egyre elidegenedettebbé mind szabadidejében, mind pedig munkaidejében? Vajon a fáradság nélküli munkába vetett hit nem maga is afféle ábránd, amely arra a fantáziára épít, hogy lehet lustálkodni, csak egy gombot kell nyomogatni, és ez vajon nem eléggé egészségtelen elképzelés? Nem olyan alapvető része-e a munka az emberi létezésnek, hogy azt nem lehet és soha nem is szabad szinte teljesen eljelentékteleníteni? Talán nem formálja már önmagában is a munka módja alapvetően az ember karakterét? Vajon nem vezet a teljesen automatizált munka egy teljesen automatizált élethez?

Miközben mindezek a kérdések egyben ugyanennyi kétséget is kifejeznek a teljesen automatizált munka idealizálásával szemben, a másik oldalon nézzük meg azokat a véleményeket, amelyek tagadják a vonzó és értelmes munka lehetőségét, és így azt is, hogy azt valóban lehet humanizálni. Az érvelés a következő: a modern gyáripari munka természeténél fogva nem érdekelheti az embert, és nem okozhat megelégedést; ezen kívül az olyan munkát is el kell végezni, amely kifejezetten kellemetlen, sőt visszataszító. A munkás aktív részvétele a cégvezetésben nem összeegyeztethető a modern ipar követelményeivel, és káoszhoz vezetne. Az embernek ahhoz, hogy megfelelően funkcionáljon e rendszerben, idomulnia kell, hozzá kell igazodnia a rutinszerű szervezethez. Az ember természeténél fogva lusta, és nem szívesen vállal felelősséget; ezért arra kell kondicionálni, hogy zökkenőmentesen, túl sok kezdeményezés és spontaneitás nélkül lássa el a szerepét.

Ahhoz, hogy megfelelőképpen válaszolni tudjunk ezekre az érvekre, alaposabban át kell gondolnunk a *lustaság*nak, valamint a *munka különböző motivációinak* a kérdéskörét.

Meglepő, hogy pszichológusok és laikusok még mindig hirdetik az ember természetes lustaságának a nézetét, amikor oly sok, bárki által megfigyelhető tény szól ellene. *A lustaság messze nem természetes, hanem a lelki megbetegedés egyik tünete.* Valójában a szellemi kín egyik legrosszabb formája az unalom, amikor az ember nem tudja, hogy mit kezdjen önmagával és az életével. Az ember akkor is nagyon szívesen vezetné le energiáját valamilyen értelmes módon, ha nem kapna érte pénzbeli vagy bármilyen más ellentételezést, mert képtelen lenne elviselni a tétlenséggel járó unalmat.

Nézzük csak meg a gyerekeket: soha nem lusták; a legkisebb ösztönzésre, sőt anélkül is, állandóan játszanak, kérdeznek, történeteket találnak ki, és erre pusztán magában a tevékenységben rejlő élvezet sarkallja őket, semmi más. A pszichopatológia területén azt látjuk, hogy az az ember, akinek az érdeklődését semmilyen tevékenység nem kelti fel, súlyosan beteg, és nagyon messze van attól, hogy az emberi természet normális állapotát jelenítse meg. Számos adat van a munkanélküli munkásokról, akik éppen annyira vagy még inkább szenvednek a kényszerű „pihenőtől", mint az anyagi nélkülözéstől. Hasonlóan sok adat van arra, hogy számos hatvanöt évnél idősebb ember számára a munka abbahagyásának kényszere súlyos boldogtalansághoz, sok esetben pedig a fizikai állapot romlásához és betegséghez vezet.

Mindezek ellenére jó oka van az ember vele született lustaságába vetett, széles körben elterjedt hitnek. A fő ok, hogy az elidegenedett munka unalmas, és nem okoz megelégedést; hogy jelentős feszültséget és ellenségességet vált ki, amely ellenérzéseket szül az ember által végzett munkával, és mindennel szemben, ami azzal összefügg. Ennek eredményeképpen azt láthatjuk, hogy sok ember lustaságra és „semmittevésre" vágyik. Így az emberek úgy érzik, hogy lustaságuk természetes lelkiállapotuk, nem pedig egy beteges életkörülmény tünete, az értelmetlen és elidegenedett munka következménye. Ha a munka mozgatórugóival kapcsolatos jelenlegi nézeteket megvizsgáljuk, nyilvánvaló lesz, hogy azok az elidegenedett munka fogalmán alapulnak, és ezért következtetéseik nem alkalmazhatók a nem elidegenedett, vonzó munkára.

A legáltalánosabb, bevett elmélet szerint a munka legfőbb ösztönzője a *pénz*. Ez a válasz kétfélét jelenthet: az első, hogy a félelem az éhezéstől a munka legfőbb ösztönzője; ebben az esetben az érv kétségkívül igaz. Számos olyan fajta munka van, amelyet az érte fizetett bér vagy a munkakörülmények alapján a munkás soha nem fogadna el, ha nem aközött kellene választania, hogy elvégzi ezt a munkát, vagy éhezik. Társadalmunkban a visszatetsző munkát nem önként végzik el az emberek, hanem azért, mert a megélhetés sokukat rákényszeríti erre.

Még gyakoribb, hogy a pénzt tartjuk a munka legfőbb ösztönzőjének, hogy valaki azért dolgozik, hogy még *több* pénzt keressen. Ha az ember nem ezt remélné, így az érvelés, egyáltalán nem dolgozna, vagy legalábbis teljesen érdektelenül végezné a munkáját.

Ez a meggyőződés még mindig tartja magát számos ipari vezető és sok szakszervezeti vezető között is. Ennek megfelelően ötven gyári vezető a következőképpen válaszolt arra a kérdésre, hogy minek van jelentősége a munkás termelékenységének növelése szempontjából:

„A pénz az egyedüli válasz"	44%
„Messze a pénz a fő tényező, de kevésbé kézzelfogható körülményeknek is van némi jelentősége"	28%
„A pénz fontos, de bizonyos ponton túl nem hoz eredményt"	28%
	100%[5]

Valójában a munkáltatók az egész világon a béren alapuló ösztönzési rendszereket tartják az egyetlen olyan eszköznek, amely az egyes munkás magasabb termelékenységéhez vezet, a munkások és a munkáltatók számára pedig magasabb jövedelemhez, és így közvetetten csökkenti a munkából való hiányzást, megkönnyíti a felügyeletet, és így tovább. Az ipari és kormánytestületek által készített jelentések és felmérések „általában alátámasztják a fizetésösztönző megoldások hatásosságát a termelékenység növelésében és más célok elérésében".[6] Úgy tűnik, a munkások is azt hiszik, hogy az egy főre eső legnagyobb termelékenység elérésében a bérösztönzés játssza a legnagyobb szerepet. Az Opinion Research

[5] Vö. Public Opinion Index for Industry, 1947, idézi Viteles: *Motivation and Morale in Industry*. New York, W. W. Norton & Company, 1953.

[6] Uo. 27.

Corporation által 1949-ben végzett felmérés szerint, amely 1021 fő munkásra terjedt ki, és a gyáripari cégek dolgozói körében országos mintát képviselt, 65% vélte úgy, hogy a bérösztönzés növeli a termelést, és csak 22% állította, hogy az órabér vezet a nagyobb termelékenységhez. Arra a kérdésre azonban, hogy *ő melyik bérezési módot választaná*, 65% az órabért mondta, és csak 29% támogatta volna a bérösztönzést. (Az órabéresek körében az órabér támogatottsága 74:20 volt, de még a bérösztönzést kapó munkások körében is 59% támogatta az órabért a bérösztönzéssel szemben.)

Ez utóbbi eredményt Viteles úgy értelmezi, hogy „bármilyen hasznos is a bérösztönzés a termelés növelésére, önmagában nem oldja meg azt a problémát, hogy elnyerjük a munkások együttműködését. Bizonyos körülmények között pedig még fel is erősítheti ezt a problémát".[7] A munkapszichológusok, sőt egyes ipari vezetők is egyre inkább osztják ezt a véleményt.

Minden pénzösztönzéssel kapcsolatos vizsgálódás hiányos lenne azonban, ha nem vennénk figyelembe, hogy ugyanaz az ipar növeli a mindig több pénz iránti vágyat, amely a munka legfőbb ösztönzőjeként a pénzre támaszkodik. A reklámmal, a részletfizetési lehetőségekkel és számos más trükkel az egyén több és újabb tárgyak vásárlására irányuló mohóságát odáig csigázzák, hogy aligha lehet elég pénze mindezen *„szükségletek"* kielégítésére. Ezért az ipar által mesterségesen stimulált pénzbeli ösztönzés nagyobb szerepet játszik, mint egyébként tenné. Ezenkívül magától értetődő, hogy a pénzbeli ösztönzésnek mindaddig főszerepet kell játsszania, amíg ez az *egyetlen* ösztönzési mód, mivel maga a munkafolyamat unalmas, és nem okoz megelégedést. Számos példát láthatunk arra, hogy valaki inkább a rosszabbul fizetett munkát választja, ha maga a munka érdekesebb.

A pénz mellett a *presztízs*ről, a *státus*ról és az ezekkel járó *hatalom*ról feltételezik, hogy a munka legfőbb ösztönzői. Semmi szükség annak bizonyítására, hogy ma a közép- és felső osztály körében a presztízs és a hatalom utáni vágy jelenti a legerősebb ösztönzést a munkára. Tulajdonképpen a pénz jelentősége is nagyrészt abban rejlik, hogy presztízst képvisel, legalább annyira, mint biztonságot és kényelmet. Azonban gyakran figyelmen kívül hagyják, hogy milyen szerepet játszik a presztízsszükséglet a munkások, az ügy-

[7] Uo. 49–50.

intézők és az ipari és üzleti bürokrácia alsóbb szintjeit elfoglalók körében. Egy vasúti hordár, egy bankpénztáros névkitűzője stb. pszichológiai szempontból komolyan növeli az illető jelentőségtudatát. Ugyanilyen szerepet játszik a saját telefon és a nagyobb iroda a magasabb beosztások esetében. Ezeknek a presztízstényezőknek az ipari munkások körében is jelentősége van.[8]

Ma népességünk legnagyobb része – az alkalmazottak – számára a pénz, a presztízs és a hatalom jelenti a legnagyobb ösztönzést. Léteznek azonban más mozgatórugók is: a *független gazdasági egzisztencia* megteremtésének és a kvalifikált munka végzésének az öröme, amely sokkal értelmesebbé és vonzóbbá teszi a munkát, mint manapság a pénz és a hatalom önmagában. Ugyanakkor míg a 19. században és a 20. század elején a gazdasági függetlenség és a hozzáértés jelentős megelégedést biztosított egy független üzletember, egy iparos vagy egy szakképzett munkás számára, ezeknek a mozgatórugóknak a szerepe ma már egyre kisebb.

Ami pedig a munkások és alkalmazottak arányának jelentős megnövekedését illeti az önállókhoz képest, megjegyzendő, hogy a 19. század elején az aktív népesség mintegy négyötöde önálló vállalkozó volt; 1870 körül már csak egyharmaduk tartozott ebbe a csoportba, 1940-re pedig ez a régi középosztály már csak az aktív népesség egyötödét tudhatta a sorai között.

Az önálló tevékenységből az alkalmazottiba való eltolódás önmagában is csökkenti a munkából származó örömet a fent már részletezett okokból. Az alkalmazásban lévő személy az önállóhoz képest jobban elidegenedett helyzetben dolgozik. Akár alacsony, akár magas fizetést kap, egy szervezet mellékes alkotórésze, nem pedig emberi lény, aki saját magáért teszi a dolgát.

A munka elidegenítő hatását ugyanakkor mérsékelheti egy tényező, nevezetesen a gyakorlásához szükséges ügyesség. A fejlődés azonban itt is abba az irányba mutat, hogy az ilyen igény egyre csökken, ami szintén növekvő elidegenedéshez vezet.

Az irodai alkalmazottak esetében van szükség némi tudásra, de egyre fontosabb az önmagát eladni képes „kellemes személyiség". Az ipari munkásoknál egyre veszít jelentőségéből a szakképzett, régi típusú, sokoldalú munkás a betanított munkáshoz képest.

[8] Vö. W. Williams: *Mainsprings of Men.* New York, Charles Scribner's Sons, 1925, 56., idézi Viteles, i. m. 65. skk.

A Fordnál 1948 végén a gyár teljes munkaerejének 75-80%-át két hétnél rövidebb idő alatt ki lehetett képezni. A Ford szakmunkásiskolájában évente csak háromszázan fejezték be az iskolát, és ezek fele más gyárakhoz ment dolgozni. Egy chicagói elemgyárban a 100 magasan képzettnek minősülő szerelő között csak tizenöt van, aki alapos, minden folyamatra kiterjedő műszaki ismerettel rendelkezik; 45 másik csak egy meghatározott gép használatára van „kiképezve". A Western Electric egyik chicagói gyárában a munkások átlagos betanítási ideje három-négy héttől fél évig is terjed, utóbbi a legkényesebb és legnehezebb feladatok esetében. 1948-ban a teljes 6400 fős alkalmazotti létszám 1000 fő fehérgallérosból, 5000 egyszerű munkásból és csak 400 szakképzettnek nevezhető munkásból állt. Más szóval, a teljes állomány kevesebb mint 10%-ának volt műszaki képzettségge. Egy nagy chicagói édességgyárban a munkások 90%-a „munka közbeni" képzésben részesül, ami 48 óránál kevesebbet vesz igénybe.[9]

Még a svájci óraiparban is, amely régebben magas végzettségű és szakképzett emberek munkájára alapozott, gyökeresen megváltozott a helyzet ebben a tekintetben. Bár még létezik néhány olyan gyár, amelyben a hagyományos kézműves elvek szerint dolgoznak, a Solothurn kantonban telepített nagy óragyárakban a munkásoknak csak kis része rendelkezik valódi szakképesítéssel.[10]

Összefoglalva elmondható, hogy a népesség túlnyomó többsége olyan munkát végez, amely csekély jártasságot igényel, és munkája során az egyénnek szinte semmi esélye nincs arra, hogy bármilyen személyes tehetségét kibontakoztassa, vagy bármilyen kiemelkedő teljesítményt nyújtson. Míg a vezetők vagy a magasabb szintű foglalkozásokat betöltők csoportjai legalább érdekeltek abban, hogy valamilyen többé-kevésbé személyes teljesítményt nyújtsanak, a nagy többség fizikai kapacitását adja el valamelyik munkáltatónak, szellemi kapacitásának viszont csak töredékét, hogy az olyan nyereséget termeljen belőle, amelyben neki nincsen érdekeltsége; célja csupán megélhetésének biztosítása, valamint hogy némi esélyt teremtsen fogyasztási vágyának kielégítésére.

E helyzet elkerülhetetlen következménye az elégedetlenség, az apátia, az unalom, az öröm és a boldogság hiánya, a hiábavalóság

[9] Az adatokat lásd Friedmann, i. m. 152. skk.
[10] Uo. 319–320.

érzése és az élet értelmetlenségének homályos sejtése. Lehet, hogy társadalmunk betegségének ez a szociális mintává vált szindrómája nem tudatosult az emberekben; lehet, hogy menekülésként szolgáló pótcselekvés vagy a több pénz, hatalom, presztízs iránti vágy álcázza. Ez utóbbi indítékok súlya azért olyan nagy, mert az elidegenedett személy kénytelen megpróbálni ilyen módon kompenzálni belső ürességét, nem pedig azért, mert ezek a vágyak lennének a munka „természetes", vagy legfontosabb indítékai.

Létezik-e bármilyen empirikus adat arra nézve, hogy napjainkban a legtöbb ember számára nem gyújt kielégülést a munkája?

Ahhoz, hogy megkíséreljük erre a kérdésre a választ, meg kell különböztetnünk azt, amit az emberek *tudatosan gondolnak* a saját elégedettségükről attól, amit *tudattalanul éreznek*. A pszichoanalitikus tapasztalatból nyilvánvaló, hogy a boldogtalanság és az elégedetlenség mélyen elfojtható; lehet, hogy valaki tudatosan elégedettnek érzi magát és csak álmai, pszichoszomatikus tünetei, álmatlansága és számos egyéb tünete fejezi ki a mélyben meghúzódó boldogtalanságot. Az elégedetlenség és a boldogtalanság elfojtására irányuló hajlamot jelentősen erősíti az a széles körben elterjedt érzés, hogy ha valaki nem elégedett, az egyenlő azzal, hogy „sikertelen", csodabogár, eredménytelen stb. (Így például sokkal nagyobb azoknak a száma, akik tudatosan úgy vélik, hogy boldog a házasságuk, és egy kérdőívre adott válaszban őszintén hangoztatják ezt a hitüket, mint azoké, akiknek a házassága valóban boldog.)

De még a munkával kapcsolatos *tudatos* elégedettség érzéséről szóló adatok is sokatmondók.

Egy országos szintű, munkahelyi elégedettséggel foglalkozó felmérés kapcsán a magas képzettséget igénylő szellemi szabadfoglalkozásokat űzők és a vezető alkalmazottak 85%-a, míg a fehérgallérosok 64%-a és a gyári munkások 41%-a állította, hogy elégedett a munkájával, és élvezi azt. Egy másik felmérés hasonló képet mutat: a szellemi szabadfoglalkozásúak 86%-a, a vezetők 74%-a, a kereskedelmi alkalmazottak 42%-a, a szakképzett munkások 56%-a és a betanított munkások 48%-a nyilvánította magát elégedettnek.[11]

A fenti adatok szerint jelentős eltérést látunk egyrészt a szellemi szabadfoglalkozásúak és a vezetők, másrészt pedig a munkások

[11] Mills, i. m. 229.

és az irodai dolgozók között. Az első csoportban csak a kisebbség elégedetlen, a másodikban több mint a csoport fele. A teljes népességre nézve ez nagyjából azt jelenti, hogy a teljes aktív népesség több mint fele tudatosan elégedetlen a munkájával, és nem leli benne örömét. Ha hozzátennénk a tudattalan elégedetlenséget, ez az arány jóval magasabb lenne. Megnézhetnénk, hogy a 85%-nyi „elégedett" szellemi szabadfoglalkozású és vezető közül hányan szenvednek pszichikai eredetű magas vérnyomásban, gyomorfekélyben, álmatlanságban, ideges túlfeszítettségben és folyamatos kimerültségben. Bár erről nincsenek pontos adatok, az ilyen tüneteket is figyelembe véve semmi kétség afelől, hogy a fentieknél jóval kisebb lenne a munkájukat élvező, valóban elégedett emberek aránya az előbbi adatok által jelzettnél.

Ami a gyári és irodai dolgozókat illeti, közöttük figyelemre méltóan magas már a *tudatosan* elégedetlen emberek száma is. A tudattalanul elégedetleneké pedig ezekben a munkakörökben kétségkívül sokkal magasabb. Ezt jelzi számos felmérés, amelyek azt mutatják, hogy a hiányzások fő oka a neurózis és a pszichés alapú betegség (becslések szerint a gyári munkások körében a neurotikus tünetek megjelenése az 50%-ot is eléri). Az elégedetlenség és a harag további tünetei a kimerültség és a sűrű munkahelyváltás magas mutatószáma.

Gazdasági szempontból a legjelentősebb, ezért a legalaposabban tanulmányozott tünet a gyári munkásoknak az széles körben elterjedt gyakorlata, hogy a munkájuk során nem a tőlük telhető legjobbat nyújtják, amit gyakran „munkavisszatartásnak" neveznek. Az Opinion Research Corporation által 1945-ben végzett felmérés szerint a megkérdezett fizikai munkások 49%-a azt válaszolta, hogy „ha valaki munkát vállal egy gyárban, *a lehető legnagyobb teljesítményt kell nyújtania*", 41% szerint viszont *nem kell annyit teljesítenie, amennyit csak tud*, hanem csak „az átlagmennyiséget kell hoznia".[12]

[12] Viteles, i. m. 61. – „A 'homo economicus' leáldozása" című fejezetben Viteles az alábbi következtetésre jut: „Általánosságban véve az ilyen felmérések továbbra is alátámasztják Mathewson gyárak megfigyelésére és a cégvezetés képviselőivel készített beszélgetésekre alapozott következtetéseit [vö. Stanley B. Mathewson: Restriction of output among unorganized workers. New York, The Viking Press, 1931], melyek szerint:

1. A munkavisszatartás széles körben elterjedt intézmény, amely mélyen beleivódott az amerikai munkások munkavégzési szokásaiba.

Azt láthatjuk tehát, hogy jókora a tudatos, és még nagyobb a tudattalan elégedetlenség azzal a munkatípussal szemben, amelyet ipari társadalmunk legtöbb tagja számára kínál. Elégedetlenségüket igyekeznek a pénzbeli és presztízsbeli ösztönzőkkel ellensúlyozni, és ezek az ösztönzők kétségkívül jelentős munkakedvet teremtenek, különösen az üzleti világ középső és magasabb szintjein. Azonban egy dolog az, hogy ezek az ösztönzők munkára bírják az embereket, és teljesen másik az, hogy növeli-e ez a fajta munka lelki egészségüket és boldogságukat. A munka indítékaival kapcsolatos vizsgálatok általában csak az első problémával foglalkoznak, vagyis hogy ez vagy az az ösztönző növeli-e a munkás *gazdasági* produktivitását, a másodikkal viszont nem, vagyis hogy növeli-e *emberi* produktivitást. Figyelmen kívül hagyják, hogy számos olyan ösztönző létezik, amely rá tud venni valakit arra, hogy valamit megtegyen, ami ugyanakkor rombolja a személyiségét. Dolgozhat valaki keményen félelemből vagy belső lelkiismeret-furdalás miatt; a pszichopatológiában számtalan példát találunk arra, hogy neurotikus indítékok túlzott aktivitást éppúgy okozhatnak, mint inaktivitást.

Legtöbbünk azt feltételezi, hogy a társadalmunkban szokásos munkafajta, nevezetesen az elidegenedett munka az egyetlen, ami létezik, tehát a munkától való viszolygás természetes, ezért kizárólag a pénz, a presztízs és a hatalom a hatékony ösztönző. Ha csak

---

2. A tudományos alapokon működő cégvezetésnek eddig még nem sikerült olyan bizalmi légkört kialakítania a munkaviszonyra lépő szerződő felek között, mint amilyen hatásosnak bizonyult az értékesítési szerződések felei között a jó szándék megteremtésében.

3. A komótos munkavégzés és a munkavisszatartás nagyobb problémát jelentenek, mint a túlhajtás és a túlmunka. A vezetőknek a munka felgyorsítására irányuló igyekezetét ellensúlyozza a munkások találékonysága a munkát lassító megoldások kidolgozásában.

4. A vezetők annyira elégedettek voltak az egy órára jutó termelés növekedésével, hogy csak csekély figyelmet szenteltek annak, hogy a munkások mennyiben járultak hozzá, vagy hozzájárultak-e egyáltalán a megnövekedett teljesítményhez. A megnövekedett termelés állandósítását hagyományos és tudományosan nem megalapozott módszerekkel igyekeztek biztosítani, miközben a munkások ragaszkodtak az önvédelem régóta jól bevált módszereihez, az előzetes időbeli ütemezésekhez, prémiumkiírásokhoz és egyéb termelésnövelő intézkedésekhez.

5. Tekintet nélkül arra, hogy az egyén mennyire akar vagy nem akar jól teljesíteni munkája során, napi tapasztalatai gyakran akadályozzák a megfelelő munkaszokások kialakításában." (Viteles, i. m. 58–59.).

egy kicsit is használnánk képzelőerőnket, saját életünkből is – a gyerekek megfigyelésével, szembeötlő helyzetek alapján – jócskán gyűjthetnénk példákat, amelyek meggyőznek arról: vágyakozunk arra, hogy valami értelmes tevékenységre fordíthassuk energiánkat, ha erre módunk van, felfrissülünk tőle, és készek vagyunk a racionális tekintély elfogadására, ha van értelme annak, amit csinálunk.

A legtöbben minderre azzal az ellenvetéssel felelnek, hogy még ha igaz is ez, mit segít rajtunk ezt az igazság? A mechanizált ipari munka természeténél fogva nem lehet értelmes; nem nyújthat semmilyen örömet vagy megelégedést; ez a tény nem változtatható meg, hacsak fel nem adjuk technikai vívmányainkat. Ahhoz, hogy válaszoljak erre a kifogásra – és bemutassak néhány elképzelést azzal kapcsolatban, hogyan is nyerhet értelmet a modern munka –, először is szeretnék rámutatni a munka két különböző oldala, vagyis a *munka technikai és társadalmi oldalai közötti különbségre*, ugyanis ezek szétválasztása lényeges kérdésünk szempontjából.

Érdekeltség és részvétel mint motiváció

A munkahelyzet technikai és társadalmi oldalait külön vizsgálva megállapítható, hogy sok munkatípusnak technikai szempontból vonzónak kellene lennie, ha kielégítő lenne a társadalmi vonatkozása is; másrészt viszont vannak olyan munkatípusok, amelyek technikai oldala természeténél fogva nem túl érdekes, ugyanakkor a munkahelyzet társadalmi vetülete értelmessé és vonzóvá teheti azt. Az első helyzetet nézve látható, hogy számos férfiember például nagy örömmel dolgozna mint mozdonyvezető. Azonban annak ellenére, hogy a mozdonyvezetői munka a munkásosztálybeli állások között az egyik legjobban fizetett és legnagyobb megbecsüléssel övezett foglalkozás, mégsem felel meg azok ambíciójának, akik „többre is vihetnék". Kétségkívül számos cégvezető sokkal nagyobb örömet találna a mozdonyvezetésben, mint saját munkájában, ha más lenne ennek az állásnak a társadalmi megítélése. Nézzünk egy másik példát, az éttermi pincérét. Ez a munka is rendkívül vonzó lenne számos ember számára, amennyiben magasabb lenne a társadalmi megbecsültsége. Állandó személyes kap-

csolatot tesz lehetővé, és olyan emberek, akik szeretnek jót enni, szívesen adnak erről másoknak tanácsot, tálalják azt fel számukra szépen, és így tovább. Sokan jóval nagyobb örömmel dolgoznának pincérként, mint hogy elvont számsorok fölött üljenek az irodájukban, ha ennek az állásnak nem lenne olyan alacsony a társadalmi rangja, és szűkös a vele járó jövedelem. Szintén sokaknak tetszene a taxisofőr munkája, ha nem járna negatív társadalmi és gazdasági következményekkel.

Gyakran halljuk, hogy vannak bizonyos munkatípusok, amelyeket senki nem vállalna, ha a gazdasági szükség rá nem kényszerítené; erre gyakran a bányászt említik példaként. Tekintettel azonban az emberek sokféleségére, valamint tudatos és tudattalan fantáziáikra, úgy tűnik, jó néhány ember akadna, aki nagyon vonzó munkának tartaná a föld mélyén dolgozni, és kibányászni kincseit, ha ezzel a foglalkozással nem járna annyi társadalmi és gazdasági hátrány. Szinte alig létezik olyan munka, amely ne vonzana bizonyos személyiségtípusokat, ha sikerülne azt megszabadítani a társadalmi és gazdasági negatívumoktól.

De még ha mindez igaz is, kétségtelen, hogy az ipar megkívánta rendkívül rutinszerű munka nagy része önmagában nem nyújthat örömet és megelégedést. Itt is fontos a munka technikai és társadalmi oldalának megkülönböztetése. Míg a technikai oldal valóban lehet érdektelen, a teljes munkahelyzet kínálhat jelentős megelégedést.

Nézzünk néhány példát ennek szemléltetésére. Hasonlítsunk össze egy háziasszonyt, aki főz és takarít, egy bejárónővel, aki pontosan ugyanezt a feladatot végzi fizetségért. A munka technikai oldala mind a háziasszony, mind pedig a bejárónő számára ugyanaz, és nem különösebben érdekfeszítő. Mégis rendkívül különböző jelentést és örömet hordoz kettejük számára, ha egy férjével és gyermekeivel boldog kapcsolatban élő nőre gondolunk, majd egy átlagos bejárónőre, aki érzelmileg nem kötődik munkáltatójához. Az előző számára ez a tevékenység nem rabszolgamunka, míg az utóbbi számára az, és egyedül azért végzi el, mert szüksége van az így kapható pénzre. A különbség oka nyilvánvaló: míg a munka technikai oldala megegyezik, teljesen más a munkahelyzet. A háziasszony számára ez része a férjéhez és gyermekeihez fűződő kapcsolatának, és ebben az értelemben a munkája értelmet nyert. A bejárónő nem részesül a munka társadalmi oldala által nyújtott elégedettségből.

Nézzünk egy másik példát: a piacon termékét kínáló mexikói indiánét. A munka technikai oldala, vagyis hogy egész nap várja a vásárlókat, és időnként felvilágosítást ad az árakról stb. éppen olyan unalmas és kellemetlen, mint egy olcsó áruházban dolgozó eladólányé. Van azonban egy jelentős különbség. A mexikói indián számára a piaci helyzet gazdag, stimuláló emberi cserekapcsolatot jelent. Örömmel válaszol a vásárlóknak, szívesen beszélget velük, és csalódott lenne, ha kora reggelre eladná az összes áruját, és a továbbiakban nem részesülne az emberi kapcsolatokból származó megelégedésből. Az olcsó áruházban dolgozó eladólány esete gyökeresen más. Bár nem kell annyit mosolyognia, mint a divatosabb áruházakban dolgozó, jobban fizetett kolléganőinek, éppen annyira elidegenedett a vásárlóktól. Az értékesítő gépezet részeként működik, fél attól, hogy kirúgják, és igyekszik jól teljesíteni. A munkahelyzet társadalmi oldala embertelen, üres, és nem ad okot semmiféle megelégedésre. Persze igaz, hogy az indián saját termékét értékesíti, és saját nyereségét aratja le, de még egy kis önálló bolttulajdonos is unatkozik, ha csak nem teszi emberivé a munkahelyzet társadalmi oldalát.

Ha megnézzük a nemrégiben készült munkapszichológiai felméréseket, az adatok jócskán alátámasztják a munkahelyzet technikai és társadalmi oldala megkülönböztetésének jelentőségét, valamint azt, hogy milyen éltető és ösztönző a munkás számára, ha aktív és felelősségteljes részese lehet munkájának.

Elton Mayo[13] mára már klasszikus kísérlete a Western Electric Company chicagói Hawthorne gyárában megdöbbentő példát szolgáltat arra, hogy a technikai szempontból monoton munka is érdekes lehet, ha a munkahelyzet egésze lehetővé teszi az érdekeltséget és az aktív részvételt. A kiválasztott művelet telefontekercsek összeszerelése volt, amely ismétlődő tevékenységnek minősül, és általában nők végzik. A szokásos szerelőpadot, ahol öt nő számára volt hely, és a megfelelő felszereléseket egy, a fő szerelőteremtől leválasztott helyiségbe telepítették. Összesen hatan dolgoztak ebben a helyiségben, öt a szerelőpadnál dolgozott, egy pedig az alkatrészeket osztotta szét a szerelést végzőknek. Valamennyien tapasz-

[13] Vö. Elton Mayo: *The Human Problems of an Industrial Civilization.* New York, The Macmillan Company, 2. kiad., 1946; vö. még F. J. Roethlisberger–W. J. Dickson: *Management and the Worker.* Cambridge, Harvard University Press, 10. kiad. 1950.

talt munkásnők voltak. Közülük ketten az első éven belül kiléptek, helyüket két másik, hasonló képzettségű nő vette át. A kísérlet összesen öt évig tartott, és különböző kísérleti szakaszokból állt, amelyek során bizonyos változások történtek a munkafeltételekben. Anélkül, hogy ezeket a változtatásokat részleteznénk, elég annyit mondani, hogy bevezettek délelőtti és délutáni szüneteket, ennek során frissítőket kínáltak, és fél órával csökkentették a napi munkaidőt. E változások nyomán jelentősen nőtt minden munkás termelése. Eddig nincsen semmi meglepő: teljesen elfogadható volt az a feltételezés, hogy a megnövelt pihenőidő és a munkás „hangulatának javítására" irányuló kis igyekezet eredménye volt a megnövekedett hatékonyság. A tizenkettedik kísérleti időszak során bevezetett új intézkedés azonban nem igazolta ezt a várakozást, és váratlan eredményeket hozott: a munkásokkal megállapodva a csoport visszatért azokhoz a munkamódszerekhez, amelyeket a kísérlet elején alkalmaztak. A pihenőidőt, a külön frissítőket és egyéb előnyöket mintegy három hónapnyi időszakra mind eltörölték. Mindenki megdöbbenésére ez nem vezetett a termelés csökkenéséhez, hanem éppen ellenkezőleg: a napi és heti termelés jobban növekedett, mint korábban bármikor. A következő időszakban a régi engedményeket ismét bevezették, azzal a különbséggel, hogy a nők saját maguk hozták az ennivalót, míg továbbra is a vállalat biztosította a kávét a délelőtti szünetre. A termelés ismét nőtt. És nem csak a termelés. Ami hasonlóképpen fontos: a megbetegedések aránya a munkások körében e kísérlet során körülbelül 80%-kal csökkent az átlagos mutatóhoz képest, és új társas, baráti kapcsolatok alakultak ki a kísérletben részt vevő nők között.

Hogyan magyarázhatjuk azt a meglepő eredményt, hogy „a kísérleti változtatások mintha nem érintették volna a termelés egyenletes növekedését"?[14] Ha nem a pihenő, a tea, a rövidebb munkaidő volt az ok, akkor mi volt az, amitől a munkásnők többet termeltek, egészségesebbé és egymással barátságosabbá váltak? A válasz nyilvánvaló: miközben a monoton, érdektelen munka *technikai* oldala változatlan maradt, és miközben még bizonyos előnyök, például a pihenők sem voltak döntő hatással, megváltozott az egész munkahelyzet *társadalmi* oldala, és ez megváltoztatta a munkások hozzáállását. Tájékoztatták őket a kísérletről és annak különböző

[14] Mayo, i. m. 63.

szakaszairól; javaslataikat meghallgatták és gyakran figyelembe vették, és ami talán a legfontosabb, a kísérlet alanyai tudták, hogy értelmes és érdekes kísérletben vesznek részt, amely nemcsak nekik volt fontos, hanem a gyár összes munkása számára is. Míg kezdetben „félénken viselkedtek és zavarban voltak, és talán némi gyanakvással tekintettek a gyár szándékaira", későbbi viselkedésüket a „bizalom és őszinteség" jellemezte. A csoportban olyan érzés alakult ki, hogy részesei a munkának, mert tudták, hogy mit csinálnak, volt céljuk és elképzelésük, és javaslataikkal befolyásolhatták az egész folyamatot.

Mayo kísérleteinek meglepő eredményei azt mutatják, hogy a betegséget, kimerültséget és az ezekből következő alacsony teljesítményt elsősorban nem a munka *technikai* monotóniája okozza, hanem a munkás társadalmi elidegenedettsége a teljes munkahelyzettől. Amint ezt az elidegenedést valamennyire csökkentették úgy, hogy a munkás részt vehetett valamiben, ami értelmes volt a számára, és amibe bele is szólhatott, megváltozott a munkával szembeni teljes pszichológiai reakciója, bár technikai szempontból továbbra is ugyanazt a típusú munkát végezte.

Mayo hawthorne-i kísérletét több kutatási program követte, amelyek többnyire alátámasztják, hogy a munkahelyzet társadalmi oldala döntő hatással van a munkások beállítódására még akkor is, ha a munkafolyamat technikai oldala változatlan. Így például Wyatt és munkatársai „azzal kapcsolatban adtak fogódzókat, hogy a munkahelyzet milyen egyéb jellemzői befolyásolják azt, hogy valaki *akar-e dolgozni*. Ezek rámutattak arra, hogy a különböző egyéneknél megfigyelt munkavégzési ütem változása az adott csoporttól vagy az uralkodó *társas légkörtől* függött, vagyis attól a közösségi hatástól, amely megfoghatatlan háttérkörülményként volt jelen, és meghatározta a munkakörülményekre adott válasz általános jellegét".[15] Ugyanígy elmondható, hogy a kisebb munkacsoportokban a szubjektív elégedettség és a teljesítmény magasabbnak bizonyult, mint a nagyobbakban, bár ha a gyárakat összehasonlítjuk, a munkafolyamat jellege szinte azonosnak mondható, a fizikai feltételek és kiszolgáló létesítmények pedig mind magas színvonalúak és nagyjából egyformák voltak.[16] A csoport mérete és a hangulat kö-

[15] A Public Opinion Index for Industry által közölt felmérés, 1947, idézi Viteles, i. m. 1953, 134.

[16] Uo. 138.

zötti összefüggést Hewitt és Parfit egy brit textilgyárban végzett felmérése is kiemelte.[17] Ennek során azt állapították meg, hogy a nem betegség miatti „hiányzások mutatója" jelentősen magasabb a nagyobb termekben, mint a kisebb szobákban dolgozók körében, ahol kevesebben voltak.[18] Mayo és Lombard ehhez nagyon hasonló eredményekre jutott egy korábbi kísérletük során, amelyet a II. világháború alatt végeztek a repülőgépiparban.[19]

George Friedmann külön foglalkozott a munkahelyzet társadalmi oldalával, szembeállítva azt a pusztán technikai oldallal. Egyik példája e két oldal közötti különbségre az a „pszichológiai légkör", amely a szerelőszalagnál együtt dolgozó férfiak között gyakran kialakul. Személyes kötődések, közös érdeklődési körök alakulnak ki a brigádban, és a munkahelyzet egésze sokkal kevésbé monoton, mint az a kívülálló gondolná, aki csak a technikai oldalt veszi figyelembe.[20]

Miközben a munkapszichológia területén végzett kutatások fenti példái[21] megmutatják, hogy már az is milyen eredményekkel jár, amikor a munkás akár csak kis mértékben is, de aktívan részt vehet a modern ipari szervezetben, még meggyőzőbb felismeré-

[17] D. Hewitt–J. Parfit: Working Morale and Size of Group. *Occupational Psychology*, 1953.

[18] Viteles, i. m. 139.

[19] E. Mayo–G. F. F. Lombard: Team Work and Labour Turnover in the Aircraft Industry of Southern California. *Business Research Series* 32., 1944.

[20] Friedmann, i. m. 139; valamint uő.: *Machine et Humanisme*. Paris, Gallimard, 1946, 329–330. és 370. skk.

[21] Ugyanebbe az irányba mutatnak az IBM „feladatkör-bővítésre" irányuló kísérletei, amelyek arra utalnak, hogy a munkás elégedettebb, ha a szélsőséges munkamegosztást és a munkája ebből következő értelmetlenségét olyan munkaművelettel helyettesítik, amely több, eddig elkülönített műveletet egyetlen értelmesebb műveletté fűz össze. Ezenkívül a kísérletben, amelyről Walker és Guest számolt be, megállapították, hogy az autóipari munkások jobban kedvelték azt a munkamódszert, amelyben legalább *láthatták* azokat az alkatrészeket, amelyeket elkészítettek („bankolás"). A Harwood Manufacturing Co. gyárban végzett kísérletben 14%-kal nőtt a teljesítménye annak a csoportnak, ahol demokratikus módszereket és döntéshozatalt vezettek be. (Vö. Viteles, i. m. 164–167.) P. French Jr. varrógépkezelőkről készített felmérése 18%-os teljesítménynövekedésről számol be, miután a munkások jobban beleszólhattak a munka megtervezésébe és a döntéshozatalba. (J. R. P. French: Field Experiments. In: J. G. Miller, [ed.]: *Experiments in Social Process*. New York, The McGraw-Hill Book Co., 1950, 83–88.) Ugyanezt az elvet alkalmazták Angliában a háború alatt, amikor pilóták látogatták meg a gyárakat, és elmagyarázták a munkásoknak, hogy az általuk készített termékeket konkrétan hogyan használják fel a harc során.

sekre juthatunk ipari berendezkedésünk átalakításának lehetőségeivel kapcsolatban, ha megnézzük a *kommunitárius mozgalomról* – a mai Európa egyik legjelentősebb és érdekesebb mozgalmáról – szóló beszámolókat.

Európában, elsősorban Franciaországban, de Belgiumban, Svájcban és Hollandiában is mintegy száz dolgozókommuna működik. Néhány közülük ipari vállalkozás, mások mezőgazdasági üzemek. Számos tekintetben különböznek, alapelveikben mégis kellően hasonlítanak egymáshoz ahhoz, hogy az egyik ilyen közösség bemutatásával megfelelő képet adjunk fő jellemzőikről.[22]

A Boimondau óraházgyártó üzem a hetedik legnagyobb Franciaországban. Marcel Barbu alapította, akinek keményen kellett dolgoznia, hogy megtakarításaiból saját gyárat hozhasson létre.* A gyárban üzemi tanácsot és mindenki által elfogadott bérezési rendszert vezetett be, beleértve a nyereség elosztását is. Barbu valódi célja azonban egyáltalán nem ez a felvilágosodott paternalizmus volt. Az 1940-es francia háborús vereség után ténylegesen neki akart látni az általa elképzelt szabadság megvalósításának. Mivel Valence-ban nem talált műszerészeket, az utcáról szedett össze egy borbélyt, egy hentes és egy pincért – mindent el lehetett mondani, csak azt nem, hogy gyári munkások lettek volna.

„Az emberek mind harminc alattiak voltak. Felajánlotta nekik, hogy megtanítja őket óraházat gyártani, feltéve, hogy segítségére lesznek neki egy olyan rendszer *keresésében*, amelyben 'megszűnik a munkáltató és a munkavállaló közötti különbség'. A lényeg a keresésben volt. [...] Az első és korszakalkotó felfedezés az volt, hogy minden munkásnak lehetőséget kell adni, hogy szabadon megmondja a másiknak a véleményét. [...] Ez az egymás közötti tökéletes véleménynyilvánítási szabadság a munkások és a munkáltató között rögtön élénk, bizalmi légkört teremtett.

[22] A munkaközösségekkel kapcsolatban Claire Huchet Bishop könyvének leírásait veszem át: *All Things Common*, Harper and Brothers, New York, 1950. Ez a mélyenszántó és gondolatgazdag munka az egyik legtanulságosabb azok közül, amelyek az ipari szervezet pszichológiai problémáival és a jövő lehetőségeivel foglalkoznak.

* A Marcel Barbu (1907–1984) által alapított üzem neve betűszó: BOItiers de MONtres de DAUphiné (Dauphinéi Órásdoboz). 1971-ig működött. Barbu maga részt vett a francia ellenállásban, és a németek Buchenwaldba hurcolták. 1946-ban rövid ideig az Alkotmányozó Nemzetgyűlés képviselője. Barbu az üzemen kívül az emberi lakhatási körülményekért is síkraszállt a lakótelepek ellenében. 1965-ben jelölt is az elnökválasztáson mint a „kivert kutya" képviselője. Üzeme felbomlásához elsősorban a vezetés körüli viták vezettek. *(A szerk.)*

Hamar nyilvánvalóvá vált azonban az, hogy 'a szabad véleménynyilvánítás' olyan vitákhoz és időveszteséghez vezetett, amely a munka rovására ment. Úgyhogy egyhangúlag úgy döntöttek, hogy minden héten kijelölnek meghatározott időpontot arra, hogy a nézetkülönbségeket és a konfliktusokat kötetlen beszélgetés keretében megoldhassák.

Mivel azonban céljuk nemcsak egy jobb gazdasági felépítés, hanem egy újfajta közösségi életmód kialakítása is volt, a beszélgetések során óhatatlanul a felszínre kerültek az alapvető beállítódások. Barbu elmondása szerint »nagyon hamar kiderült, hogy szükség van egy közös alapra, vagy ahogy attól kezdve hívtuk, közös erkölcsre«.

Közös erkölcsi alap nélkül nem volt olyan pont, ahonnan közösen elindulhattak volna, és így arra sem lett volna lehetőség, hogy bármit is felépítsenek. Nem volt könnyű közös erkölcsi alapot találni, mivel a gyárban dolgozó immár két tucat munkás mind más volt: katolikus, protestáns, materialista, humanista, ateista, kommunista. Mindannyian végiggondolták saját egyéni erkölcsi elképzelésüket; nem azt, ami a könyvekből kívülről fújható, hanem azt, amelyet ők saját személyes tapasztalataik és gondolkodásuk alapján szükségesnek tartottak.

Felfedezték, hogy egyéni erkölcsi képzeteiknek vannak közös pontjaik. Ezekből a közös pontokból dolgoztak ki egy olyan közös minimumot, amelyben mindannyian egyetértettek. Ez nem valami homályos elméleti kinyilatkoztatás volt. Előszavukban kijelentették:

»Nem áll fenn annak veszélye, hogy közös erkölcsi minimumunk valamiféle önkényes egyezmény lenne, mivel az egyes pontok meghatározásakor saját élettapasztalatunkra támaszkodunk. Minden erkölcsi elvünket kipróbáltuk a való életben, a mindennapi életben, mindenki életében...«

Amit lépésről lépésre, saját maguk felfedeztek, az a természetes erkölcs volt, a tízparancsolat,[23] amelyet saját szavaikkal a következőképpen fogalmaztak meg:

»Szeresd felebarátodat.
Ne ölj.
Ne vedd el felebarátod vagyonát.
Ne hazudj.
Tartsd be az ígéreteidet.
Saját arcod verítékével keresd meg kenyered.
Tiszteld felebarátodat, annak személyét és szabadságát.
Tiszteld önmagadat.

Elsősorban önmagaddal harcolj minden olyan vétek ellen, amelyek az embert lealacsonyítják, minden olyan szenvedély ellen, amelyek az embert rabságban tartják és társas életét rombolják: a büszkeség, a fukarság, a kéjvágy, az irigység, a mohóság, a harag és a lustaság ellen.

[23] Kivéve az első parancsolatot, amely az ember sorsát érinti, nem pedig az erkölcsöt.

Higgyed, hogy vannak olyan javak, amelyek értékesebbek magánál az életnél is: a szabadság, az emberi méltóság, az igazság, az igazságosság...«

A résztvevők kötelezték magukat arra, hogy minden tőlük telhetőt megtesznek azért, hogy mindennapi életükben e közös erkölcsi minimum gyakorlatát kövessék. Erre szavukat adták egymásnak. Azok, akik maguk számára ennél magasabb szintű erkölcsi mércét állítottak fel, kötelezték magukat arra, hogy aszerint élnek, amiben hisznek, ám elismerték, hogy nincsen semmiféle joguk mások szabadságának korlátozására. Tulajdonképpen mindannyian egyetértettek abban, hogy teljes mértékben tiszteletben tartják a többiek meggyőződését vagy meggyőződésének hiányát oly módon, hogy azokat soha nem nevetik ki, és nem is viccelnek velük."[24]

A csoport második felfedezése a tanulás utáni vágy volt, és hogy a munka során megtakarított időt tanulásra használhatják. Három hónapon belül annyira megnőtt a teljesítményük, hogy a negyvennyolc órás munkahétből kilenc órát meg tudtak takarítani. Hogy mihez kezdtek vele? Ezt a kilenc órát tanulásra fordították, és ugyanúgy fizetést kaptak érte, mint a rendes munkaórákért. Először is jól meg akartak tanulni kórusban énekelni, aztán a francia nyelvtant szerették volna felfrissíteni, majd az üzleti jelentéseket igyekeztek volna jobban megérteni. Ezeket további tanfolyamok követték, és minden kurzust a gyárban tartottak a legjobb oktatóval, akit csak találtak. Az oktatóknak a szokásos tiszteletdíjat fizették. Voltak kurzusok a műszaki ismeretek, a fizika, az irodalom, a marxizmus, a kereszténység témaköreiben, és tánc-, ének- és kosárlabdaleckéket is vettek.

Alapelvük az volt: „Nem a gyárból indulunk ki, nem az ember technikai tevékenységéből, hanem magából az emberből. [...] Egy kommunában a hangsúly nem a közös *szerzésen*, hanem a közös *munkavégzésen* van, a teljes kollektív és személyes kibontakozás érdekében."[25] A cél nem a nagyobb produktivitás vagy a magasabb bérek, hanem egy új életstílus, amely „távolról sem kívánja feladni az ipari forradalom adta előnyöket, hanem alkalmazkodik azokhoz".[26] Ez és más dolgozókommunák az alábbi alapelveket követik:

„1. Ahhoz, hogy az ember emberi életet élhessen, élveznie kell munkájának gyümölcsét.

[24] Bishop, i. m. 5–7.

[25] Uo. 12. (Kiemelés tőlem – *E. F.*)

[26] Uo. 13.

2. Szüksége van az önképzés lehetőségére.

3. A közös vállalkozást munkacsoportban kell véghezvinni, amelynek a léptéke megfelel az emberi dimenzióknak (legfeljebb 100 család).

4. Aktívan kapcsolatban kell lenni az egész világgal.

Ha megvizsgáljuk ezeket az követelményeket, rájövünk arra, hogy az élet problémájának középpontját áthelyezik a 'dolgok' előállításáról és megszerzéséről az emberi kapcsolatok felfedezésére, ápolására, fejlesztésére. A tárgyak civilizációjáról a személyek civilizációjára; vagy ami még jobb, a személyek közötti mozgás civilizációjára."[27]

Ami a fizetséget illeti, az az egyes munkás teljesítménye szerint alakul, de nemcsak a szakmai munkát veszi figyelembe, hanem „minden olyan emberi tevékenységet, amelynek értéke van a csoport számára: egy olyan első osztályú műszerésznek, aki hegedül, jó kedélyű, és tud koktélokat készíteni, nagyobb az értéke a csoport szemében, mint egy szakmailag ugyanolyan képességű műszerésznek, aki azonban mogorva, megrögzött agglegény stb."[28] Átlagban minden munkás 10-20 százalékkal többet keres a szakszervezeti béreknél, a külön juttatásokat nem számítva.

A kommuna vásárolt egy hatszáz hektáros földet, amelyen a feleségeket is beleértve mindenki minden évben háromszor tíz napot dolgozik. Mivel mindenkinek egy hónap a szabadsága, ez azt jelenti, hogy az emberek évente csak tíz hónapot dolgoznak a gyárban. Ennek az ötletnek nem a franciák ismert vidékszeretete az oka, hanem az a meggyőződés is, hogy senkinek sem szabadna teljesen elszakadnia a földtől.

Rendkívül érdekes az a megoldás, amelyet a központosítás és a decentralizáció ötvözésére dolgoztak ki. Ezzel elkerülhető a káosz, ugyanakkor a kommuna minden tagjának lehetősége van az aktív és felelős beleszólásra a közösség életébe. Azt láthatjuk itt, hogyan alkalmazták egy ipari üzem megszervezésére ugyanazt a gondolkodásmódot és megfigyelést, amelyek a 18. és a 19. században a modern demokratikus állam alapjául szolgáló elméletek megfogalmazását vezérelték (a hatalom megosztása, a kölcsönös ellenőrzések rendszere stb.).

„A legfőbb hatalmat a *Közgyűlés* gyakorolja, amely évente kétszer ül össze. Csak az egyhangú döntések kötelezők a közösségre (tagokra).

[27] Uo.

[28] Uo. 14.

A Közgyűlés választja meg a *kommuna vezetőjét*, kizárólag egyhangú szavazással. A vezető nemcsak szakmailag a legképzettebb, ahogy az egy cégvezetőtől elvárható, hanem olyan ember, aki másoknak példaképül szolgál, oktatja, szereti őket, aki önzetlenül szolgálja őket. Gyávaság lenne egy olyan úgynevezett vezetőnek engedelmeskedni, aki nem rendelkezik ezekkel a tulajdonságokkal.

A vezető rendelkezik három évig minden végrehajtó hatalommal. Ennek az időszaknak a letelte után akár visszakerülhet a gépekhez.

A vezetőnek vétójoga van a Közgyűléssel szemben. Ha a Közgyűlés továbbra sem enged, bizalmi szavazást kell tartani. Ha nem kap egyhangú bizalmat, a vezető eldöntheti, hogy csatlakozik a Közgyűlés véleményéhez, vagy lemond.

A Közgyűlés megválasztja a *Főtanács* tagjait. A Főtanács feladata a tanácsadás kommuna a vezetőjének. A tagjait egy évre választják. A Főtanács legalább négyhavonta ül össze. Hét tagja van a részlegvezetőkön kívül. Minden döntést egyhangúlag kell meghozniuk.

A Főtanácson belül a szekcióvezetők és nyolc tag (köztük két feleség), valamint a kommuna vezetője alkotják az *Irányítótanácsot*, amely hetente ülésezik.

A kommunában minden felelős beosztás, ide értve a szekcióvezetőké és a művezetőké is, csak 'kettős bizalmi' kinevezéssel szerezhető meg, vagyis az illetőt az egyik szint javasolja, egy másik szint pedig egyhangúan elfogadja őt. Általában, de nem mindig, a jelölteket a magasabb szint javasolja, az alsóbb pedig elfogadja, vagy visszautasítja. A tagok véleménye szerint ez megakadályozza mind a demagóg, mind pedig az autokrata vezetést.

Hetente egyszer minden tag összeül a *Tájékoztató gyűlés* keretében, amelynek nevének megfelelően az a célja, hogy mindenkit tájékoztasson arról, mi zajlik a kommunában, valamint hogy a tagok folyamatos kapcsolatban legyenek egymással."[29]

Az egész kommuna kiemelten fontos egységei a *szomszéd csoportok*, amelyek rendszeresen találkoznak.

„A szomszéd csoport a kommuna legkisebb egysége. Öt-hat család, amely nem lakik túl messze egymástól, este, vacsora után összejön a szomszéd csoport vezetőjének irányítása alatt, akit a fenti elv szerint választanak.

Bizonyos értelemben a szomszéd csoport a kommuna legfontosabb egysége. Ez a kovász és a változások kiindulópontja. Az összejövetel helyszíne kötelezően az egyik család otthona, ahol kávézás közben mindenféle ügy terítékre kerül. A megbeszélésről jegyzőkönyvet készítenek, és elküldik a kommuna vezetőjének, aki összegzi az összes szomszéd csoport jegyzőkönyveit. A kérdésekre a különböző részlegvezetők válaszolnak. A szomszéd csoportok nemcsak kérdeznek ilyen módon, hanem elégedetlenségüknek is hangot

[29] Uo. 17–18.

adnak vagy javaslatokat tesznek. Az is magától értetődő, hogy a szomszéd csoport tagjai ismerik egymást a legjobban, és segítenek is egymásnak."[30]

A közösség további testülete a *Választottbíróság.* A Közgyűlés választja, szerepe, hogy két részleg, vagy egy részleg és egy tag között felmerülő konfliktusokban döntsön; ha a közösségvezető nem tudja azt megoldani, a bíróság nyolc (szokás szerint egyhangú szavazással választott) tagja hozza meg a döntést. Nincsenek írott törvények, az ítélet a kommuna alkotmányán, a közös erkölcsi minimumon és a józan észen alapul, annak irányításával születik.

Boimondau-ban két fő terület van: a társadalmi és az ipari. Ez utóbbi a következőképpen épül fel: „A munkások – legfeljebb tíz fő – technikai csoportokat alkotnak. Egy szekció, egy műhely több csoportból áll össze. Egy részleg több szekcióból áll. A csoportok tagjai együttesen felelősek a szekcióért, több szekció pedig együttesen a részlegért."[31]

A társadalmi részleg foglalkozik a szakmain kívül minden más tevékenységgel.

„Minden taggal szembeni elvárás, beleértve a feleségeket is, hogy tegyenek szellemi, intellektuális, művészi és fizikai fejlődésük érdekében. Ezzel kapcsolatban hasznos olvasmány Boimondau folyóirata, a *Le Lien.* A legkülönbözőbb témákról esik benne szó; futballmeccsek (külső csapatokkal), fotókiállítás és múzeumlátogatás, receptek, ökumenikus összejövetelek, zenekritikák, például a Loewenguth Quartet kritikája, filmkritikák, előadások a marxizmusról, kosárlabda-eredmények, vita a katonai szolgálat lelkiismereti okokból való megtagadásáról, híradások a farm életéről, vélemények arról, hogy mit kínál Amerika, Aquinói Szent Tamás mondásai a pénzről, könyvrecenziók, például Louis Bromfield *Pleasant Valley (Kellemes völgy)* és Sartre *Piszkos kezek* című műveiről és így tovább. Mindent a jó szándék rendíthetetlen szelleme hat át. A *Le Lien* őszinte képet fest azokról az emberekről, akik teljes meggyőződésükkel igenlik az életet.

28 társadalmi szekció van, de állandóan születnek újak (a csoportok taglétszáma szerinti sorrendben.)

1. Világnézeti szekció:
   Katolikus csoport
   Humanista csoport
   Materialista csoport
   Protestáns csoport

[30] Uo. 18–19.
[31] Uo. 23.

2. Oktatási szekció:
Általános oktatási csoport
Állampolgári ismeretek csoport
Könyvtári csoport

3. Művészeti szekció:
Színházi csoport
Énekcsoport
Lakberendezési csoport
Fotócsoport

4. A közösségi élettel foglalkozó szekció:
Készenléti csoport
Ünnepségeket és összejöveteleket szervező csoport
Filmcsoport
Véleményegyeztető csoport

5. Kölcsönös segítségnyújtási szekció:
Szolidaritási csoport
Háztartási karbantartó csoport
Könyvkötő csoport

6. Családi szekció:
Gyermekgondozási csoport
Nevelési csoport
Társas élet csoport

7. Egészségügyi szekció:
Két diplomás nővér
Egy tanácsadó gondozónő
Három beteglátogató nővér

8. Sportszekció:
Kosárlabdacsapat (férfi)
Kosárlabdacsapat (női)
Tájfutó-csapat
Futballcsapat
Tollaslabdacsapat
Testkultúracsapat (férfiak)
Testkultúracsapat (nők)

9. Újságíró szekció."[32]

[32] Uo. 35.

A kommuna tagjainak néhány nyilatkozata talán minden leírásnál pontosabb betekintést nyújt a kommuna szellemiségébe és napi gyakorlatába:

„Egy szakszervezeti tag írja:

»1936-ban szakszervezeti képviselő voltam, 1940-ben letartóztattak, és Buchenwaldba küldtek. Húsz év alatt megismertem számos kapitalista céget. [...] A kommunában a termelés nem az élet célja, hanem az eszköze. [...] Nem is mertem ilyen nagy és átfogó eredményekben reménykedni az én korosztályom életében.«

Egy kommunista véleménye:

»A Francia Kommunista Párt tagjaként és mindenféle félreértés elkerülése végett kijelentem, hogy teljes mértékben elégedett vagyok a munkámmal és az életemmel a kommunában; a politikai véleményemet tiszteletben tartják, megvalósult tökéletes szabadságom és korábbi életideálom.«

Egy materialista véleménye:

»Ateistaként és materialistaként úgy gondolom, hogy az egyik legszebb emberi érték a tolerancia, és a vallási és filozófiai vélemények tiszteletben tartása. Ezért érzem magam különösen otthon a mi kommunánkban. Nemcsak teljes a gondolat- és véleménynyilvánítási szabadságom, de a kommunában megvan minden szükséges anyagi eszköz és az idő, hogy filozófiai meggyőződésemmel összefüggésben elmélyültebb tanulmányokat folytathassak.«

Egy katolikus véleménye:

»Négy éve vagyok a kommunában. A katolikus csoport tagja vagyok. Mint minden keresztény, igyekszem olyan társadalmat építeni, ahol tiszteletben tartják az ember szabadságát és méltóságát. [...] Az egész katolikus csoport nevében kijelentem, hogy a kommuna az a társadalomtípus, amelyet egy katolikus kívánhat. Itt minden ember szabad, megkapja a tiszteletet, és minden arra ösztönzi, hogy a legjobbat hozza ki magából, és keresse az igazságot. Ha kívülről nézve ez a társadalom nem is nevezhető keresztségnek, lényegét tekintve mégis az. Krisztus adta nekünk a jelet, amellyel ráismerhetünk a közülünk valóra. Mi itt valóban szeretjük egymást.«

Egy protestáns írja:

»Mi, a kommuna protestáns tagjai, kijelentjük, hogy ez a társadalmi forradalom a megoldás, amely minden ember számára lehetővé teszi, hogy szabadon kibontakoztassa önmagát az általa választott úton. Mégpedig anélkül, hogy konfliktusba kerülne materialista vagy katolikus társaival. [...] Az egymást szerető emberekből álló kommuna megvalósítja azt a kívánságunkat, hogy az emberek összhangban éljenek egymással, és tudják, miért akarnak élni.«

Egy humanista írja:

»15 évesen hagytam abba az iskolát. Az egyházból 11 évesen, elsőáldozásom után léptem ki. Később még tudtam tanulni egy keveset, de világnézeti kérdésekkel nem foglalkoztam. Olyan voltam, mint a nagy többség: erre

a kérdésre oda se figyeltem. 22 évesen léptem be a kommunába, ahol rögtön olyan légkört találtam a tanuláshoz és a munkához, mint sehol máshol. Először a kommuna társadalmi oldala vonzott, és csak később értettem meg, milyen emberi értékeket hordoz. Azután újra felfedeztem az emberrel veleszületett spirituális és erkölcsi dimenziót, amelyet 11 évesen elvesztettem. [...] A humanista csoporthoz tartozom, mert nem úgy látom a kérdést, mint a keresztények vagy a materialisták. Szeretem a kommunánkat, mert rajta keresztül felélednek azok mélyen gyökerező törekvések, amelyek mindannyiunkban benne rejlenek. Ezeket ki lehet elégíteni és tovább lehet fejleszteni; ez képessé tesz arra, hogy egyénből emberré váljunk.«"[33]

A többi – mindegy, hogy mezőgazdasági vagy ipari jellegű – kommuna elvei hasonlítanak Boimondau elveire. Íme néhány nyilatkozat az R. G. Workshops, egy képkereteket előállító kommuna szabályai közül, amelyeket az *All Things Common* szerzője, Claire Huchet Bishop idéz.

„Munkaközösségünk nem új vállalatforma, és nem is olyan reform, amely a tőke és a munkásság viszonyának összehangolására irányul.

Olyan újfajta életmódforma ez, ahol az ember kiteljesedhet, és ahol a problémák megoldását az egész embert figyelembe véve keresik. Ez az ellentéte napjaink társadalmának, ahol általában csak egyesek vagy csak kevesek számára kínálnak megoldást.

[...] a polgári erkölcs és a kapitalista rendszer következményeként az emberi tevékenységek oly mértékben specializálódtak, hogy az ember erkölcsi, fizikai, szellemi vagy anyagi nyomorúságban él.

A munkásosztály tagjaiként az emberek ezt a négyféle nyomorúságot gyakran mind egyszerre szenvedik el, ilyen körülmények között pedig hazugság szabadságról, egyenlőségről és testvériségről beszélni.

A munkaközösség célja, hogy lehetővé váljon az egész ember fejlődése.

Az R. G. tagjai úgy gondolják, hogy ez csak a szabadság, egyenlőség és testvériség légkörében lehetséges.

El kell azonban ismerni, hogy ez a három szó gyakran semmi mást nem juttat eszünkbe, mint a pénzekre vert képet, vagy a középületek főbejárata fölötti feliratot.

SZABADSÁG

Az ember csak három feltétel teljesülésével lehet igazán szabad. Ezek:
gazdasági szabadság,
szellemi szabadság,
erkölcsi szabadság.

[33] Uo. 35–37.

Gazdasági szabadság. Az embernek elidegeníthetetlen joga van a munkához. Feltétel nélküli joga, hogy élvezhesse munkája gyümölcsét, és erről csak önként mondhat le.

Ez a felfogás ellentétes azzal, hogy a termelés közös eszközei magántulajdonban legyenek, valamint hogy pénz termeljen pénzt, ami lehetővé teszi az ember ember általi kizsákmányolását.

Azt is állíthatjuk, hogy a 'munka' alatt minden olyan emberi tevékenység értendő, amely értéket jelent a társadalom számára.

Szellemi szabadság. Az ember csak akkor szabad, ha módja van a választásra. Erre azonban csak akkor képes, ha eleget tud ahhoz, hogy képes legyen az összehasonlításra.

Erkölcsi szabadság. Az ember nem lehet valóban szabad, ha szenvedélyei rabja. Csak akkor lehet szabad, ha rendelkezik olyan ideállal és olyan filozófiai beállítódással, amely lehetővé teszi számára, hogy minden, amit tesz élete során, egyfajta belső összefüggésbe kerüljön.

Nem vehet igénybe a kommuna erkölcsével ellentétes eszközöket azzal az indokkal, hogy azok felgyorsíthatják gazdasági vagy intellektuális felszabadulását.

Végül pedig az erkölcsi szabadság nem jelent szabadosságot. Könnyen kimutatható, hogy az erkölcsi szabadság csak ott van, ahol a szabadon elfogadott csoporterkölcsöt szigorúan betartják.

TESTVÉRISÉG

Az ember csak a társadalomban bontakozhat ki. Az önzés veszélyes és mulandó módja annak, hogy önmagunkon segítsünk. Az ember valódi érdekeit nem választhatja külön a társadaloméitól. Csak úgy segíthet magán, ha a társadalmon is segít. Tudatára kell ébrednie annak, hogy saját hajlamainak is inkább megfelel, ha a nagyobb örömöt a közösségben keresi.

A szolidaritás nemcsak egy feladat, hanem elégedetté tesz, és a biztonság legjobb biztosítéka.

A testvériség eredménye a tolerancia, és az az elhatározás, hogy soha nem válunk el. Ez teszi lehetővé, hogy a közös minimum alapján minden döntést egyhangúan hozzunk meg.

EGYENLŐSÉG

Elítéljük azokat, akik demagóg módon kijelentik, hogy minden ember egyenlő. Tudjuk, hogy nem minden ember értéke egyenlő.

Számunkra a jogok egyenlősége azt jelenti, hogy mindenkinek meglegyen az eszköze ahhoz, hogy teljes mértékben kibontakoztathassa önmagát.

Ezért a hagyományos vagy örökletes hierarchia helyébe a személyes érték hierarchiáját állítjuk."[34]

Összefoglalásképpen az alábbi pontokban mutatnám be a közösségek legfigyelemreméltóbb elemeit:

[34] Uo. 134–137.

1. A kommunák minden modern ipari technikát igénybe vesznek, és elutasítják a visszatérést a kézműves termeléshez.

2. Olyan tervet dolgoztak ki, amely szerint mindenki aktív részvétele nincs ellentétben a kellő mértékben központosított vezetéssel. Az irracionális tekintélyt racionálissal helyettesítették.

3. A hangsúly az életgyakorlaton van, nem pedig az ideológiai különbségeken. Ez lehetővé teszi, hogy a legkülönfélébb és legellentétesebb meggyőződésű emberek testvériségben és kellő türelemmel éljenek együtt annak veszélye nélkül, hogy a közösség által kinyilvánított „helyes véleményt" kellene követniük.

4. A munka, a társas és a kulturális tevékenységek egységet alkotnak. Ha a munka technikailag nem is érdekes, szociális értelemben véve mégis értelmes és vonzó. A művészeti és tudományos tevékenység szerves része helyzetük egészének.

5. Orvosolták az elidegenedett helyzetet, és a munka az emberi energia értelmes kifejeződésévé vált. Az emberi szolidaritást a szabadság korlátozása vagy a konformizmus veszélye nélkül érték el.

Kétségtelen, hogy megkérdőjelezhető és vitatható a munkaközösségek számos intézkedése és elve, ennek ellenére az egyik legmeggyőzőbb empirikus példáját adják a produktív életnek, és olyan lehetőségeknek, amelyek jelen kapitalizmusbeli életünk felől nézve általában csak ábrándnak tűnnek.[35]

A fent bemutatott közösségek természetesen nem egyetlen példái a kommunitárius élet lehetőségének. Akár Owen kommunáit nézzük, akár a mennonitákat vagy a hutteri testvéreket [a habá-

[35] Megemlítendő A. Olivetti kísérlete, amely egy kommunitárius mozgalom megteremtését célozta Olaszországban. A legnagyobb olasz írógépgyár vezetőjeként nem csak a létező legfelvilágosodottabb módszerek alkalmazásával alakította ki gyárát, hanem egész rendszert dolgozott ki arra, hogy épülhetne fel a társadalom olyan kommunák föderációjaként, amelyek keresztény és szocialista érzékenységű elveken nyugszanak. (Vö. írását: *L'Ordine Politico delle Communità.* Roma, 1946). Olivetti neki is kezdett a megvalósításnak azzal, hogy közösségi központokat hozott létre különböző olasz városokban. Ugyanakkor a fentiekben említett közösségekhez képest egyrészt az a különbség, hogy saját gyárát nem alakította át kommunává, és úgy néz ki, hogy ezt nem is teheti meg, mivel nem ő a kizárólagos tulajdonos, másrészt pedig, hogy Olivetti az egész társadalom berendezkedését illetően készített konkrét terveket, és így nagyobb hangsúlyt helyezett a társadalmi és politikai struktúrának egy meghatározott képére, mint a kommunitárius mozgalom kommunái.

nokat],[36] vagy az Izrael Államban létrehozott földművelő közösségeket [kibucokat], mind egy új életstílus lehetőségeit mutatják fel. Azt is láthatjuk, hogy e kommunitárius kísérletek végrehajtóinak legtöbbje kiemelkedő intellektusú és rendkívüli gyakorlati érzékű ember. Egyáltalán nem olyan álmodozók, amilyennek az ún. realistáink hiszik őket: éppen ellenkezőleg, többnyire realistábbak és nagyobb képzelőerővel rendelkeznek, mint amilyennek hagyományos cégvezetőink tűnnek. Kétségkívül láthatunk a kísérletek elveit és a gyakorlatát illetően számos hiányosságot is, amelyeket meg kell nevezni, hogy elkerülhetők legyenek. Az is kétségtelen, hogy a 19. századnak az ipari konkurenciaharc jótékony hatásába vetett rendíthetetlen hite nem igazán volt jótékony hatással a kommunáknak a sikerére, míg a 20. század második fele inkább elősegítheti azt. Az a sekélyes leereszkedés azonban, amely e kísérleteket hiábavalónak és irreálisnak tartja, semmivel sem megalapozottabb, mint annak idején az emberek reakciója a vasúti, majd később a légi utazás lehetőségére. Ez alapvetően a szellem lustaságának a tünete, valamint annak a mélyen gyökerező meggyőződésnek, hogy mindaz, ami eddig nem létezett, az nem is lehet és nem is lesz.

Gyakorlati javaslatok

Kérdés, hogy teremthetünk-e társadalmunk egésze számára olyan feltételeket, amelyek hasonlítanak a kommunákban dolgozók körülményeihez. A cél olyan munkahelyzet kialakítása lenne, ahol az ember olyasminek szentel időt és energiát az életéből, ami jelent valamit a számára, amelynek során tudja, hogy mit tesz, van befolyása arra, ami történik, és inkább érzi magát egynek embertársaival, mint tőlük különállónak. Ehhez az kell, hogy a munkahelyzet ismét kézzelfoghatóvá váljon; hogy a munkások kellően kis létszámú csoportokba szerveződjenek ahhoz, hogy az egyén képes legyen a csoporthoz mint valódi, létező emberi lényekhez kötődni, még akkor is, ha magában a gyárban esetleg több ezren dolgoznak. Ez azt jelenti, hogy meg kell találni a központosításnak és a decent-

[36] Vö. C. Kratu–J. W. Fretz–R. Kreider cikkét: Altruism in Mennonite Life. In: *Form and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth*. Ed. P. A. Sorokin. Boston, The Beacon Press, 1954.

ralizációnak azt az ötvözetét, amely mindenki számára lehetővé teszi az aktív részvételt és a felelősségvállalást, miközben a szükséges mértékben biztosítja az egységes vezetést.

Hogyan oldható ez meg?

A munkás aktív részvételének első feltétele, hogy megfelelő tájékoztatást kapjon nemcsak a saját munkájáról, hanem az egész vállalat teljesítményéről. Ilyen tájékoztatás például a munkafolyamattal kapcsolatos műszaki ismeretek átadása. Lehet, hogy egy munkásnak csak meghatározott mozdulatot kell elvégeznie a futószalagnál, és ennek elvégzéséhez elegendő, ha egy- vagy kétnapos, vagy esetleg kéthetes oktatást kap munkavégzés közben, de más lenne az egész munkával kapcsolatos hozzáállása, ha tágabb ismeretei lennének a teljes termék előállítását illető valamennyi technikai kérdésről. Ilyen műszaki ismeret elsősorban szakmunkásképző iskolában szerezhető, amelyet a gyárban végzett munkájával párhuzamosan folytathat az első években, de továbbképzéssel is megszerezhető a gyárban a munkások számára szervezett szakmai és elméleti tanfolyamokon még akkor is, ha ez a munkaidő rovására megy.[37] Ha a munkás ismeri a gyárban alkalmazott technológiai folyamatot, és az érdekes a számára, ha gondolkodásra ösztönzi ez az ismeret, akkor még az elvégzendő, egyébként monoton munka is más színben tűnik fel a számára. Az ipari folyamatról alkotott műszaki ismeret mellett egyéb tudásra is szükség van: nevezetesen, hogy milyen gazdasági szerepet tölt be az a vállalat, ahol dolgozik, és milyen kapcsolatban áll a közösség egészének gazdasági szükségleteivel és problémáival. Itt ismét az lehet a megoldás, hogy a munka első éveiben végzett iskola segítségével és a folyamatos tájékoztatással a vállalatát érintő gazdasági folyamatokról a munkás tényleges ismereteket szerez arról, hogy vállalata milyen szerepet játszik országa és a világ gazdaságában.

Műszaki és gazdasági szempontból bármilyen fontos is a munkafolyamat és az egész vállalat működésének az ismerete, mindez nem elég. Az elméleti tudás és érdeklődés kifullad, ha nincs mód azok cselekvésre váltására. A munkás csak akkor válhat aktív, érdekelt és felelősségteljes résztvevővé, ha hatása lehet azokra a döntésekre, amelyek egyéni munkahelyzetével és az egész vállalattal

[37] Néhány nagy iparvállalat már megtette az első ilyen lépéseket. A kommunák tagjai megmutatták, hogy a munkaidő alatt nem csak szakmai, hanem számos másfajta képzés is nyújtható.

összefüggenek. Elidegenedése a munkától csak úgy győzhető le, ha nem a tőke alkalmazza, ha nem csak utasításokat kap, amelyeknek tárgya, hanem *a tőkét alkalmazó* felelős *alannyá válik*. A lényeg itt *nem a termelési eszközök tulajdonviszonya, hanem a részvétel a cégvezetésben és a döntéshozatalban*. A politikai szférához hasonlóan itt is azt kell megoldani, hogy elkerülhető legyen egy olyan anarchikus állapot kialakulásának a veszélye, ahol nincs központi tervezés és vezetés. Nem szükségszerű azonban, hogy csak egy központosított, tekintélyelvű vezetés és egy minden tervet nélkülöző, koordinálatlan munkásvezetés között lehessen választani. A megoldás a központosítás és a decentralizáció ötvözete, ahol a fentről lefelé és a lentről felfelé áramló döntéshozatal összekapcsolódik.

A közös cégvezetés és a munkások részvételének az elve[38] kidolgozható úgy, hogy a központi vezetés és az alsó szintek között megoszlik a vezetői felelősség. A jól tájékozott, kis létszámú munkásbrigádok megvitatják a saját munkahelyzetükkel és az egész cég helyzetével összefüggő kérdéseket; döntéseik eljutnak a vezetéshez, és hozzájárulnak a tényleges közös döntéshozatalhoz. Harmadik résztvevőként valamilyen formában a fogyasztónak is részt kellene vennie a döntéshozatalban és a tervezésben. Ha elfogadjuk azt az elvet, hogy minden munka elsődleges célja az emberek szolgálata, nem pedig a nyereségtermelés, a kiszolgáltaknak bele kell tudniuk szólni az őket kiszolgálók tevékenységébe. A politikai decentralizációhoz hasonlóan nem könnyű megtalálni ezeket a formákat, de nyilvánvalóan nem megoldhatatlan a feladat, amennyiben elfogadjuk a közös cégvezetés általános elvét. Az alkotmányjogban megoldottunk már hasonló nehézségeket a kormányzás különböző ágait illető jogok szabályozásával, illetve a gazdasági társaságokról szóló törvényekben pedig ugyanezt a különböző részvényesek, vezetőségek stb. jogainak meghatározásával.

[38] Vö. Friedmann gondolataival, amelyek bölcs és gondolatébresztő tanulmányában olvashatóak: *Machine et Humanisme*, i. m. különösen 371. skk. Alfred Weber, a szociológia egyik legnagyobb mestere és korunk egyik legnagyobb személyisége mélyenszántó, *Der Dritte oder der Vierte Mensch* című munkájában hasonló következtetésekre jut, mint amelyeket itt kifejtettem. Hangsúlyozza a munkásokat és alkalmazottakat bevonó közös cégvezetés szükségességét, valamint a nagy cégek kisebb, optimális méretű egységekre bontását, a nyereség motiváló szerepének az eltörlését és a szocialista típusú verseny bevezetését. A külső változás azonban nem lesz elegendő; „az ember újfajta kikristályosodására van szükség". (Weber, i. m. 91. skk.)

A közös vezetés és a közös döntéshozatal elve súlyosan korlátozza a vagyoni jogokat. A vállalat tulajdonosa vagy tulajdonosai befektetésük után jogosultak lennének ésszerű kamatra, azonban nem rendelkezhetnének korlátlanul azok felett az emberek felett, akiket ezzel a tőkével alkalmaztak. Ezt a jogot legalábbis meg kell osztaniuk a vállalat dolgozóival. Valójában a nagyvállalatoknál a részvényesek nem igazán gyakorolják vagyoni jogaikat a döntések meghozatalában. Ha a munkások osztoznának a cégvezetéssel a döntéshozatali jogokon, nem változna meg alapvetően a részvényesek tényleges szerepe. A közös cégvezetést bevezető törvény korlátozná a vagyoni jogokat, de semmiképpen sem okozna bennük forradalmi változást. Amint láttuk, még az olyan konzervatív gyáriparos, mint J. F. Lincoln, az ipari nyereségmegosztás támogatója is azt javasolja, hogy az osztalék ne haladjon meg egy rögzített és viszonylag állandó összeget, és hogy az ezt meghaladó nyereséget osszák szét a munkások között. Még a mai feltételek között is van lehetőség a munkások bevonására a vezetésbe és az ellenőrzésbe. Például B. F. Fairless, a United States Steel Corporation igazgatóságának elnöke egyik régi beszédében kijelentette, hogy a United States Steel 300 ezer alkalmazottja a cég teljes törzstőkéjét meg tudná vásárolni, ha mindenki venne fejenként 87 részvényt, összesen 3500 dollárért. „Ha (hetente) befektetnének 10 dollárt – ami megfelel annak az összegnek, amellyel a legutóbbi béremelés során acélipari munkásaink bére növekedett –, a U. S. Steel alkalmazottai kevesebb mint hét év alatt felvásárolhatnák a piacon lévő összes törzsrészvényt." Tulajdonképpen nem is kellene ennyit megvásárolniuk, csak a törzstőke akkora részét, amely biztosítja a szavazattöbbséget.

Frank Tannenbaum egy másik javaslatot tett *A Philosophy of Labor* című munkájában. Szerinte a szakszervezetek vásárolhatnának elegendő részvényt azoknál a vállalatoknál, amelyeknek a munkásait képviselik, és így ellenőrizni tudnák ezeknek a cégeknek a vezetését.[39] Akármelyik módszert alkalmazzuk is, az továbbfejleszthető, és a tulajdonviszonyok megváltoztatása területén már létező tendenciákat erősíti. Ezek a módszerek adott cél elérésének az eszközei – és kizárólag csak eszközei –, amelyek lehetővé teszik, hogy az ember értelmes módon, értelmes célért dolgozzon, nem

[39] Tannenbaum, i. m.

pedig valamilyen áru – a fizikai energia és a képesség – hordozójaként, amelyet bármilyen más áruhoz hasonlóan adhatnak és vehetnek.

A munkásrészvétellel kapcsolatban hangsúlyozni kell egy fontos tényt, nevezetesen annak veszélyét, hogy ez a fajta részesedés elmozdulhat a szuperkapitalizmus által alkalmazott nyereségmegosztó felfogás irányában. Amennyiben egy vállalat munkásai és alkalmazottai csak *saját* vállalkozásukkal törődnének, változatlanul fennmaradna az ember és a társadalmi erők közötti elidegenedés. Csupán annyi történne, hogy nem az egyén lenne önző, hanem egy „csapat". Ezért a munkások részvételének nem véletlenszerű, hanem lényegi része, hogy tekintsenek túl saját vállalatukon, hogy érdeklődjenek a fogyasztók, ipari ágazatuk más dolgozói, valamint a munkát végző népesség egésze iránt, és tartsák velük a kapcsolatot. Ha olyan típusú lokálpatriotizmus alakulna ki a vállalat iránt, olyan fajta „testületi szellem", mint az egyes egyetemek hallgatói körében, ahogy azt Wyatt és más brit pszichológusok javasolják, ez csak megerősítené azt az aszociális és énközpontú attitűdöt, amely az elidegenedés lényege. Minden ilyen, a „csapat" iránti lelkesedést ösztönző javaslat figyelmen kívül hagyja, hogy csak egyetlen valódi társadalmi irányultság van, mégpedig az, amelyik az egész emberiséggel vállal szolidaritást. Az olyan csoporton belüli összetartás, amely a kívülállóval szemben ellenséges, nem társadalmi érzékenység, hanem kibővített egoizmus.

A munkásrészvétellel kapcsolatos megjegyzéseket összegezve szeretném hangsúlyozni még egyszer – megkockáztatva az önismétlést –, hogy a munka humanizálásának irányába mutató javaslatok egyikének sem az a célja, hogy a termelés növekedjen, és nem is az önmagában, hogy nagyobb legyen pusztán a munkával való elégedettség. Mindezeknek csak egy teljesen átalakított társadalmi struktúrában van értelme, ahol a gazdasági tevékenység a társadalmi életnek csak egy – alárendelt – része. A munkatevékenységet nem választhatjuk el a politikai tevékenységtől, a szabadidő felhasználásától és a személyes életviteltől. Ha a munkát úgy kívánjuk érdekessé tenni, hogy közben az élet többi szférája nem válik emberivé, akkor nem lesz igazi változás. Így valójában maga a munka sem válhat érdekessé. Napjaink kultúrájának éppen az a rákfenéje, hogy elválasztja és külön fiókokba zárja az élet különböző szféráit. Az egészséghez vezető úton túl kell lépni ezen a szakadékon, és

újfajta egységet és teljességet kell teremteni a társadalmon belül és az egyes emberben.

Korábban már említettem, hogy számos szocialista csalódott az alkalmazott szocializmus eredményeiben. Egyre többekben tudatosul azonban, hogy a gond nem a szocializmus alapvető céljaival volt – melynek lényege egy olyan, el nem idegenedett társadalom megteremtése, ahol minden dolgozó ember aktívan és felelősen vesz részt az iparban és a politikában –, hanem azzal, hogy tévesen került a hangsúly a magán- és a közösségi tulajdon szembenállására, valamint elhanyagolták az emberi és a szó valódi értelmében vett társadalmi tényezőket. Ennek megfelelően egyre többen ismerik fel egy olyan szocialista vízió szükségességét, amelynek középponti gondolata a munkásrészvétel és az őket is bevonó közös cégvezetés, a decentralizáció, valamint az ember konkrét szerepe a munkafolyamatban, nem pedig a tulajdon elvont fogalma. Owen, Fourier, Kropotkin, Landauer, a vallásos és világi kommunitárius gondolkodók meglátásai összemosódnak Marx és Engels tanaival. Kételkedünk a „végső célok" pusztán ideológiai megfogalmazásaiban, és inkább érdekel a konkrét személy, az itt és most. Van remény arra, hogy a demokratikus és humanista szocialisták körében is egyre inkább felismerik: a szocializmus otthon kezdődik, vagyis *a szocialista pártok szocializálásával, társadalmi tulajdonba vételével.* A szocializmus alatt itt természetesen nem a tulajdonjog kérdését firtatjuk, hanem a tagok felelős részvételét. Addig, amíg a szocialista pártok saját soraikban nem valósítják meg a szocializmus elvét, nem számíthatnak arra, hogy másokat meggyőznek; jelenleg képviselőik, ha politikai hatalomhoz jutnának, elképzeléseiket a kapitalizmus szellemében valósítanák meg, tekintet nélkül az általuk alkalmazott szocialista címkére. Ugyanez igaz a szakszervezetekre; ha céljuk az ipari demokrácia, a demokrácia elvét saját szervezeteikben kell megvalósítaniuk, ahelyett hogy úgy működtetnék azokat, mint bármelyik másik kapitalista nagyvállalatot – időnként még annál is rosszabbul.

A munkások szerepének hangsúlyozása a munkafolyamatban komoly szerepet játszott a múltban a spanyol és francia anarchistáknál, valamint a társadalmi forradalom orosz képviselői nézeteiben. Bár ezek az elképzelések a legtöbb országban vesztettek is jelentőségükből, úgy tűnik, hogy most lassan ismét teret hódítanak kevésbé ideológiai és dogmatikus, ezért valóságosabb és kézzelfoghatóbb formában.

Egy, a szocializmus problémáival foglalkozó, *New Fabian Essays (Új fabiánus esszék)* címmel megjelent kötetben érezhető, hogy egyre nagyobb hangsúly kerül a szocializmus funkcionális és emberi oldalára. A *The Transition from Capitalism (Átmenet a kapitalizmusból)* című tanulmányában C. A. R. Crosland így ír:

„A szocializmus megköveteli, hogy az iparban tapasztalható ellenségességet felváltsa az az érzés, hogy közös vállalkozásban veszünk részt. Hogy érhető ez el? A leginkább magától értetődő és legegyszerűbb előrelépés a közös tanácskozás területén kínálkozik. Rengeteg hasznos munkát végeztek már így, és mára egyértelmű, hogy többre van szükség a jelenlegi modell szerinti közös termelési bizottságoknál: jóval többet kell tenni azért, hogy a munkás úgy érezze, részt vesz a döntéshozatalban. Néhány haladó cég már tett néhány vakmerő lépést, és az eredmények bátorítóak."[40]

Crosland háromféle intézkedést javasol, mégpedig az államosítás széles körű kiterjesztését, az osztalék törvényben előírt korlátozását, valamint „a harmadik lehetőség a cég tulajdonlása jogi felépítésének megváltoztatása, ahol a részvényesek kizárólagos ellenőrzése helyébe egy alkotmány lépne, amely kifejezetten meghatározná a cég felelősségét a dolgozóval, a fogyasztóval és a közösséggel szemben; a dolgozók a vállalat tagjaivá válnának, képviselőik pedig helyet kapnának az igazgatóságban."[41]

R. Jenkins *Equality* című írása szerint a jövő kérdése

„[...] először is az, hogy a kapitalisták, miután átadták hatalmuk és így funkcióik egy részét – vagy azokat elvették tőlük –, megtarthatják-e maradék, még így is jelentős kiváltságaikat. Másodszor pedig, hogy a kapitalizmusból kinövő társadalom részvételen alapuló, demokratikus szocialista társadalommá válik-e, vagy menedzsertársadalommá, amelyet egy – a népesség nagy tömegétől jelentősen eltérő életszínvonalat élvező – kiváltságos elit ellenőriz."[42]

Jenkins arra a következtetésre jut, hogy „egy részvételen alapuló, demokratikus szocialista társadalom" megköveteli, hogy „a vállalatok tulajdona, ha elkerült a gazdag egyénektől, ne az államhoz kerüljön, hanem az emberektől kevésbé eltávolodott köztestületekhez", ezen kívül lehetővé kell tenni a hatalom szélesebb körű

[40] Vö. C. A. R. Crosland: The Transition from Capitalism. In: *New Fabian Essays*, i. m. 66.

[41] Uo. 67.

[42] Uo. 72.

megosztását, valamint „minden embert arra bátorítani, hogy játszszon aktívabb szerepet az önkéntes és nyilvános szervezetek munkájában és azok ellenőrzésében".

A. Albu *The Organisation of Industry* című írásában kijelenti:

„Bármilyen sikeres volt is a fő iparágak államosítása technikai és gazdasági szempontból, mindez nem elégítette ki a hatalom szélesebb körű és demokratikus megosztása iránti vágyat, és nem is biztosított tényleges mértékű részvételt az érintettek számára a cég irányításával kapcsolatos döntések meghozatalában és végrehajtásában. Ez sok szocialista számára csalódást jelentett, akik soha nem kívánták, hogy az államhatalom jelentős koncentrációra tegyen szert, ugyanakkor csak rendkívül ködös, utópisztikus elképzelésük volt bármilyen egyéb megoldásról. A külföldi önkényuralmi leckék és a hazai menedzserforradalom kibontakozása csak növelték aggodalmaikat; annál is inkább, hogy egy továbbra is demokratikus társadalomban a teljes foglalkoztatás lehetősége láthatólag olyan problémákat vet fel, amelyek megoldása a lehető legszélesebb körű – tájékoztatáson és konzultáción alapuló – népi felhatalmazást kívánja meg. A konzultáció annál kevésbé sikeres, minél távolabb kerül a munka közbeni szemtől szembeni megbeszéléssel; ezenkívül rendkívül fontosnak minősül az ipari egységek mérete és felépítése, valamint az, hogy ezeknek mennyire lehetnek önálló kezdeményezéseik.[...] Végül is olyan konzultatív rendszerre van szükség, amely jóváhagyja a politikai döntéseket, és olyan végrehajtó hatóságra, amelyet egy iparág tagjai szívesen elfogadnak. Még jelentős kutatást kell végezni azzal kapcsolatban, hogy hogyan lehet összeegyeztetni az ipari demokráciának ezt a felfogását az önkormányzat iránti ősibb vággyal, amely aktivizálta a szakszervezetek híveit, és amely a közös konzultációról jelenleg folyó viták nagy részének a hátterében is meghúzódik. Úgy tűnik azonban, hogy léteznie kell valamilyen folyamatnak, amelynek révén adott iparágban dolgozó minden munkás képes kivenni a részét a döntéshozatalból; vagy az igazgatóságban helyet foglaló, közvetlenül választott képviselőik révén, vagy pedig a közös tanácskozás olyan hierarchikus rendszerén keresztül, amelynek jelentős hatáskörei vannak. Mindegyik esetben a szakpolitika értelmezési folyamatában és az alsóbb szintű döntéshozatalban is növekednie kell a részvételnek.

A szocialista iparpolitika egyik legjelentősebb, még el nem ért célja tehát a közös cél érzésének a megteremtése az ipari tevékenységek területén."[43]

John Strachey, aki a *New Fabian Essays* szerzői közül a legoptimistább és talán a leginkább elégedett a brit munkáspárti kormány eredményeivel, egyetért Albuvel, aki a munkások részvételének szükségességét hangsúlyozza. A *Tasks and Achievement of British*

[43] *New Fabian Essays*, i. m. 121., 122., 129., 130.

Labour (A brit Munkáspárt feladatai és eredményei) című esszéjében így fogalmaz:

„Végül is a részvénytársaság baja az a felelőtlen diktatúra, amelyet névlegesen a részvényesei, ténylegesen viszont számos esetben egy-két önmagát kinevező és saját hatalmát állandóan meghosszabbító igazgató gyakorol fölötte. Tegyük a részvénytársaságokat közvetlenül felelőssé a közösség és mindazok felé, akik tevékenységükben részt vesznek, és teljesen más intézményekké fognak válni."[44]

Azért idéztem a brit Munkáspárt néhány vezetőjének a véleményét, mivel ezek a munkáspárti kormány államosítási intézkedéseinek jelentős gyakorlati tapasztalatán és az eredmények átgondolt kritikáján nyugszanak. De más európai szocialisták is egyre nagyobb figyelmet fordítanak az ipari munkások részvételi jogára, mint valaha. Franciaországban és Németországban a háború után törvények születtek a munkások vállalatok igazgatásában való részvételéről. Bár ezek az új rendelkezések messze nem hoztak kielégítő eredményt (az intézkedések félszívűsége miatt, valamint azért, mert Németországban inkább a szakszervezeti képviselők alakultak át „menedzserekké", ahelyett hogy maguk a gyár munkásai kerültek volna be az irányításba), mégis világossá vált, hogy számos szocialista egyre inkább felismeri: a tulajdonjogok átruházása a magántőkésről a társadalomra – vagy az államra – önmagában csak elhanyagolható hatással van a munkás helyzetére, és a szocializmus középponti kérdése a munkahelyzet átalakítása. Még a Frankfurtban újonnan megalakult Szocialista Internacionálé (1951) elég gyenge és zavaros nyilatkozataiban is a gazdasági hatalom decentralizációján van a hangsúly, amennyiben ez a tervezés céljaival összeegyeztethető.[45] Az ipari szektor tudományos kutatói közül különösen George Friedmann és bizonyos mértékig Gillespie is hozzám hasonló következtetésekre jutottak a munka átalakításával kapcsolatban.

Bár a kommunitárius átalakítási tervekben a közös irányítás szükségességét hangsúlyozzuk, és nem a tulajdonjogok megváltoztatását, ez nem jelenti azt, hogy ne lenne szükség bizonyos mértékű

[44] Uo. 198.

[45] Vö. A. Albu: The Organization of Industry. In: *New Fabian Essays*, i. m. 121., valamint A. Sturmthal: Nationalization and Workers Control in Britain and France. *The Journal of Political Economy*, vol. 61., 1953, I.

közvetlen állami beavatkozásra és államosításra. A közös cégvezetés kérdésköre mellett a legnagyobb gond az, hogy egész iparunk az egyre bővülő belső piacon alapul. Minden vállalat egyre többet akar értékesíteni annak érdekében, hogy a piacból egyre nagyobb részesedést hódítson meg magának. Ebből a gazdasági adottságból következően az ipar minden rendelkezésére álló eszközt felhasznál arra, hogy felcsigázza a népesség vásárlókedvét, hogy megteremtse és megerősítse a lelki egészségre nézve olyannyira romboló befogadó orientációt. Amint láttuk, ezt azt jelenti, hogy az emberek sóvárognak az új, de felesleges tárgyak után, állandó vágyuk, hogy többet vásároljanak, még akkor is, ha az emberi, nem elidegenedett használat szempontjából nincs is szükségük az új termékre. (Az autóipar például több milliárd dollárt költött az 1955-ös modellekre. Csak a Chevrolet több száz millió dollárt költött a Forddal folytatott versenyére. A régi Chevrolet kétségkívül jó autó volt, és a Ford és a General Motors közötti harc elsődleges célja nem az, hogy az embereknek jobb autót biztosítsanak, hanem hogy megvetessenek velük egy újat, miközben a régi is jól szolgálta volna őket még jó pár évig.)[46] Ugyanennek a jelenségnek a másik oldala a pazarlási hajlam, amelyet a tömegtermelés növelésének gazdasági szükséglete is erősít. Ennek a pazarlásnak az általa okozott gazdasági veszteségtől eltekintve fontos pszichológiai hatása is van. A fogyasztó elveszíti a munka és az emberi tevékenység iránti tiszteletét; elfelejti, milyen szükségletei vannak más embereknek saját országában és szegényebb országokban is, akik számára az általa eldobott termék rendkívül értékes lehetne. Röviden, pazarló szokásaink azt mutatják, hogy gyerekesen figyelmen kívül hagyjuk az emberi élet valóságát; azt a létért folytatott gazdasági küzdelmet, amelyet senki sem kerülhet meg.

Teljesen nyilvánvaló, hogy semmilyen világnézeti befolyás nem lehet hosszú távon sikeres, ha gazdasági rendszerünkből következik, hogy rögtön felmerül a válság fenyegetése, ha az emberek úgy döntenek, nem akarnak egyre több új és jobb tárgyat vásárolni. Ezért ha a célunk az, hogy az elidegenedett fogyasztást emberi

[46] R. Moley teljesen világosan fejezte ki a lényeget: amikor az új 1955-ös autómodellekre költött pénzről írt a *Newsweek*ben, úgy fogalmazott, hogy a kapitalizmus azt akarja elérni az embereknél, hogy ne legyenek elégedettek azzal, amijük van, és valami újat akarjanak venni, míg a szocializmus ennek az ellentétére törekedne.

fogyasztássá alakítsuk át, meg kell változtatni az elidegenedett fogyasztást kiváltó gazdasági folyamatokat.[47] A közgazdászok feladata e folyamatok kidolgozása. Általánosságban ez azt jelenti, hogy a közvetlen termelést olyan területekre kell irányítani, ahol a létező tényleges szükségletek még nem kielégítettek, nem pedig oda, ahol mesterségesen kell megteremteni a szükségleteket. Ez állami tulajdonú bankok által nyújtott hitelekkel, egyes vállalatok államosításával és a reklámozást átalakító szigorú törvényekkel lehetséges.

Más szavakkal: mindegy, hogy egy szocialista társadalomban továbbra is fennmaradnak-e a szabad piac és az önálló kisvállalkozások, mind azon az alapelven működnének, hogy nem a nyereség, hanem a társadalmi hasznosság a meghatározó. Ennek az elvnek a megvalósulásához szükség van a gazdaság egészének demokratikus kontrolljára és vezetésére. (Amikor most demokratikus kontrollról beszélünk, nem feledkezhetünk meg arról – ahogy még alább szó lesz róla –, hogy szocialista társadalom csak akkor lehetséges, ha egyben megvalósulnak a valódi politikai demokrácia új formái is.)*

Szorosan kapcsolódik ehhez a problémához az ipari társadalmak által a világ gazdaságilag fejletlenebb térségeinek nyújtott gazdasági segély. Teljesen világos, hogy vége a gyarmati kizsákmányolás korának, hogy a világ különböző részei ma már olyan szoros kapcsolatban állnak egymással, mint száz évvel ezelőtt egy kontinens, és hogy a világ gazdagabb részének békéje a szegényebb térségek fejlődésétől függ. A nyugati világ békéje és szabadsága nem létezhet hosszabb időn keresztül párhuzamosan az afrikai és kínai éhséggel és betegségekkel. A fölösleges fogyasztás csökkentése az ipari országokban elengedhetetlen, ha segíteni akarnak a nem iparosodott országokon; márpedig ha békét akarnak, kénytelenek lesznek támogatni őket. Gondoljunk csak át néhány tényt: H. Brown szerint egy ötven éves világméretű fejlesztési program olyan mértékben növelhetné a mezőgazdasági termelést, hogy mindenki megfelelő táplálékhoz jutna, és a jelenleg fejletlen – a háború

[47] Lásd Clark kijelentését a *Condition of Economic Progress* című könyvében: „Ha ugyanaz a jövedelemmennyiség aránylag egyenlően oszlik el, az nagyobb viszonylagos keresletet teremt a termékek iránt, mint ha egyenlőtlenül oszlik el." Idézi N. N. Foote–P. K. Hatt: Social Mobility and Economic Advancement. *The American Economic Review,* XLII, 1953. május.

* A bekezdés a szerző kiegészítése a német összkiadáshoz. *(A szerk.)*

előtti Japán szintjén álló – térségeket iparosítani lehetne.[48] Egy ilyen program az első harminc évben évente 4-5 milliárd dollárba kerülne az Egyesült Államoknak, azt követően pedig ennél kevesebbe.

„Ha ezt összehasonlítjuk nemzeti jövedelmünkkel – írja a szerző –, jelenlegi szövetségi költségvetésünkkel, a fegyverkezésre fordított összegekkel, valamint a háborúviselés költségeivel, nem tűnik túlzónak a szükséges összeg. Ha egybevetjük azokkal a potenciális előnyökkel, amelyek a sikeres programból származhatnak, még kevesebbnek tűnik. Végül, ha összehasonlítjuk a cselekvés hiányának és a status quo fenntartásával járó következményeknek a költségével, akkor valójában jelentéktelen összegről van szó."[49]

Az előző probléma csak része annak az általánosabb kérdéskörnek, hogy milyen mértékben engedhetjük meg, hogy egy jövedelmező tőkebefektetés érdekei káros és egészségtelen módon manipulálják a közösség szükségleteit. Ennek legnyilvánvalóbb példái a filmiparunk, a képregényiparunk és újságjaink bűnügyi oldalai. Ezek a lehető legnagyobb nyereség elérése érdekében a legalantasabb ösztönöket korbácsolják fel, és mérgezik az embereket. Az élelmiszerekről és gyógyszerekről szóló törvény szabályozta a káros élelmiszerek és gyógyszerek korlátlan előállítását és reklámozását; ugyanezt más alapvető szükségleti cikkekkel is megtehető. Ha ezek a törvények hatástalannak bizonyulnának, bizonyos ágazatokat, mint a filmipart, államosítani kell, vagy legalább ki kell építeni egy állami pénzből finanszírozott, rivális filmipart. Egy olyan társadalomban, amelynek egyetlen célja az ember fejlődése, és amelyben az anyagi szükségletek alá vannak rendelve a szellemi szükségleteknek, nem lesz nehéz megtalálni a jogi és gazdasági eszközöket a szükséges változások megvalósításához.

Rátérve az egyes állampolgár gazdasági helyzetére, a jövedelemegyenlőség soha nem volt szocialista követelés, és számos ok miatt sem nem praktikus, sem nem kívánatos. Szükség van viszont olyan jövedelemre, amely megfelelő alapot biztosít a méltó emberi léthez. Ami a jövedelemegyenlőtlenséget illeti, valószínűleg nem

[48] Vö. Harrison Brown: *The Challenge of Man's Future.* New York, The Viking Press, 1954, 245. skk. Kevés olyan könyvet ismerek, amely ilyen világosan mutatná be a modern társadalom választási lehetőségeit egészség és betegség, haladás és rombolás között, mégpedig lebilincselő érveléssel és vitathatatlan tények alapján.

[49] Uo. 247., 248.

szabad meghaladnia azt a mértéket, amely eltérő élettapasztalatokhoz vezetne. Az a milliós jövedelemmel rendelkező ember, aki bármilyen szeszélyét ki tudja elégíteni anélkül, hogy gondolkodnia kellene rajta, egészen más tapasztalatokat szerez életében, mint az, akinek egyik költséges vágya kielégítéséhez egy másikat fel kell áldoznia. Az, aki soha nem utazhat messzebb városa határainál, aki soha semmilyen luxust (vagyis szükségtelent) nem engedhet meg magának, megint másfajta élettapasztalattal rendelkezik, mint az az ismerőse, aki ezt megteheti. Az alapvető élettapasztalat azonban még bizonyos jövedelmi különbségek esetén is ugyanaz marad, amennyiben ez nem halad meg bizonyos mértéket. Nem is annyira a magasabb vagy az alacsonyabb jövedelem számít önmagában, hanem az a szint, ahol a jövedelem mennyiségi különbségei az élettapasztalat minőségi különbségeivé változnak.

Felesleges is mondani, hogy fenn kell tartani a szociális biztonsági rendszert, például annak ma Nagy-Britanniában létező formájában. Ez azonban nem elegendő. A létező szociális biztonsági rendszert ki kell terjeszteni az *egyetemes létfenntartási garanciára.*

Az egyes ember csak akkor léphet fel szabad és felelős szereplőként, ha megszűnik a mai szabadsághiány egyik fő oka: ez pedig az éhezés gazdasági fenyegetése, amely arra készteti az embereket, hogy olyan munkakörülményeket is elfogadjanak, amelyeket egyébként nem fogadnának el. Nem lesz szabadság addig, amíg a tőke tulajdonosa ráerőltetheti akaratát arra az emberre, aki „csak" életének a tulajdonosa, mivel ez utóbbinak tőke híján csak olyan munkája lehet, amilyet a tőkés felajánl neki.

Száz évvel ezelőtt széles körben elfogadott vélemény volt, hogy senki sem felelős a felebarátjáért. Feltételezték – sőt közgazdászok tudományosan „bizonyították" –, hogy a társadalmi törvények értelmében a gazdaság működéséhez szükség van a szegény és munkanélküli emberek hatalmas seregére. Ma már alig valaki merne ilyen elvet hangoztatni. Általánosságban elfogadott, hogy senkit sem szabadna kizárni a nemzet vagyonából, sem a természet, sem pedig a társadalom törvényei alapján. A száz évvel ezelőtt gyakran hangoztatott magyarázatok, melyek szerint a szegények tudatlanságuknak, felelőtlenségüknek – röviden, „bűneiknek" – köszönhették állapotukat, elavultak. Minden iparosodott nyugati országban olyan biztosítási rendszert vezettek be, amely mindenkinek biztosítja a minimális megélhetést munkanélküliség, betegség és öregség esetén.

Innen már csak egy lépés lenne annak előzetes követelményként való megfogalmazása, hogy ezektől a feltételektől függetlenül is mindenkinek joga van a létfenntartásához szükséges eszközökhöz. A gyakorlatban ez azt jelentené, hogy minden állampolgár igényt tarthatna egy bizonyos összegre, amely minimális létfenntartását biztosítaná, akkor is, ha nem munkanélküli, beteg vagy idős. Akkor is igényelhetné ezt az összeget, ha önként lépett ki munkahelyéről, ha szeretné átképezni magát más munkára, vagy bármilyen személyes ok miatt, amely akadályozza a pénzkeresetben, de nem tartozik egyik létező biztosítási kategóriába sem. Röviden, ezt a létfenntartási minimumot anélkül igényelhetné, hogy bármivel indokolnia kellene. Ennek határozott időre kell korlátozódnia, mondjuk két évre, nehogy elősegítsünk egy olyan neurotikus beállítódást, amely elhárít minden fajta társadalmi felelősséget.

Lehet, hogy ez abszurd javaslatnak tűnik,[50] de száz évvel ezelőtt társadalombiztosítási rendszerünk is hasonlóan abszurdnak hangzott volna az akkor élő ember számára. Az ilyen rendszer elleni fő kifogás az, hogy ha mindenki jogosult lenne a minimumsegélyre, az emberek nem dolgoznának. Ez a feltételezés az ember alaptermészetében rejlő lustaság téveszméjén alapul. Valójában a neurotikusan lusta emberektől eltekintve nagyon kevesen lennének, akik ne akarnának ennél a minimumnál többet keresni, és akik inkább a semmittevést választanák a munka helyett.

A garantált létfenntartási minimummal szembeni gyanakvás mégsem alaptalan azok szemszögéből, akik a tőkéjüket arra kívánják felhasználni, hogy másokat az általuk kínált munkafeltételek elfogadására kényszerítsenek. Ha a továbbiakban senki nem kényszerülne bármiféle munka elfogadására ahhoz, hogy elkerülje az éhezést, a munkának kellőképpen érdekesnek és vonzónak kellene lennie ahhoz, hogy rávegyék az embereket, hogy elvállalják azt. A szerződéses szabadság csak akkor lehetséges, ha mindkét fél szabadon elfogadhatja vagy elutasíthatja azt. A jelenlegi kapitalista rendszerben nem ez a helyzet.

Az ilyen rendszer azonban nem csak a valódi szerződéses szabadság kezdetét jelentené munkáltatók és munkavállalók között,

[50] Dr. Meyer Shapiro hívta fel a figyelmemet arra, hogy Bertrand Russell hasonló javaslatot tett alábbi könyvében: *Proposed Roads to Freedom*. New York, Blue Ribbon Books, 86. skk.

hanem rendkívüli mértékben kitágítaná a szabadság szféráját az ember és ember közötti személyközi kapcsolatokban is a mindennapi élet során.

Nézzünk meg néhány példát. A ma alkalmazásban álló, munkáját nem szerető ember gyakran kénytelen tovább végezni azt, mert nincsen fedezete arra, hogy akár két hónapra is megkockáztassa a munkanélküliséget, és ha ő lép ki a munkahelyéről, természetesen nem jogosult a munkanélküli-segélyre. Ennek a helyzetnek a pszichológiai hatása azonban mélyebb; magának annak a ténynek, hogy nem kockáztathatja meg, hogy kirúgják, az a következménye, hogy fél a főnökétől vagy attól a személytől, akitől függ. Nem mer majd visszabeszélni; megpróbál a kedvére tenni és aláveti magát neki, mivel állandóan él benne az a félelem, hogy ha megpróbálja érvényesíteni érdekeit, elbocsátják. Vagy vegyük annak az embernek a példáját, aki negyvenévesen úgy dönt, hogy teljesen más típusú munkát szeretne végezni, és egy vagy két évre van szüksége ahhoz, hogy átképezze magát. Mivel a garantált minimális létfenntartási támogatás mellett ez a döntés azt jelentené, hogy minimális kényelemmel kell beérnie, nagy lelkesedéssel és érdeklődéssel kell fordulnia az új terület felé, és csak azok döntenének így, akik tehetségesek, és valódi a szándékuk. Vagy vegyük annak a nőnek a példáját, aki boldogtalan házasságban él, és pusztán azért nem hagyja el a férjét, mert képtelen megélni, amíg képesítést szerez valamilyen állás elvállalására. Vagy gondoljunk arra a kamaszra, aki súlyos konfliktusok közepette él egy neurotikus vagy destruktív apával, és akinek lelki egészsége megmenthető lenne, ha otthagyhatná a családját. Röviden, mind a munkakörülményekben, mind pedig a privát viszonyokban megszűnne a alapvető gazdasági jellegű kényszer, és mindenki visszanyerné a cselekvés szabadságát.

És hogy mi a helyzet a költségekkel? Mivel az ellátási elvet már elfogadtuk a munkanélküliek, a betegek és az idősek vonatkozásában, csak elenyésző létszámú „periferiális" csoport tagjait illetné ez a kiváltság: azok, akik különösen tehetségesek, akik átmenetileg konfliktushelyzetben vannak, és azok a neurotikusok, akiknek nincsen felelősségérzetük, és nem érdekli őket, hogy legyen munkájuk. Minden érintett tényezőt átgondolva úgy tűnik, hogy nem lenne különösen magas azoknak a száma, akik ezzel a lehetőséggel élnének, és gondos felméréssel akár ma is készíthető ilyen hozzávetőleges becslés. Hangsúlyozni kell azonban, hogy ez a javaslat a

többi itt vázolt társadalmi változással együtt értendő, és hogy egy olyan társadalomban, ahol az egyes polgárok munkájuk aktív részesei, a dolgozni nem akarók száma csak töredéke lenne annak, amennyi a jelen körülmények között. Akárhány embert érintene is, úgy tűnik, hogy egy ilyen rendszer költségében aligha haladná meg azt, amit nagyobb államok hadseregeik fenntartására költöttek az elmúlt évtizedekben, a fegyverkezés költségeit nem is tekintve. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy abban a rendszerben, amelyben mindenki visszanyeri az élet és munkája iránti érdeklődését, az egyes munkás termelékenysége messze meghaladná a mai szintet, még akkor is, ha akár csak néhány előnyös változás bekövetkezne a munkakörülményekben. Ráadásul a bűnözés, valamint a neurotikus vagy pszichoszomatikus betegségek okozta költségeink is jelentősen csökkennének.

3. Politikai újjászervezés

Az előző fejezetben arra próbáltam rámutatni, hogy nem működhet a demokrácia egy elidegenedett társadalomban, és hogy demokráciánk berendezkedésének módja hozzájárul az elidegenedés általános folyamatához. Amennyiben a demokrácia azt jelenti, hogy az egyén kifejezésre juttathatja meggyőződését és érvényesítheti akaratát, annak előfeltétele, hogy legyen egyáltalán meggyőződése és akarata. A tény ezzel szemben az, hogy a modern, elidegenedett egyénnek van véleménye és vannak előítéletei, de nincs meggyőződése; vannak rokonszenvei és ellenszenvei, de nincs akarata. Véleményeit és előítéleteit, rokon- és ellenszenveit éppúgy erős propagandagépezetek manipulálják, mint az ízlését – ami talán nem lenne annyira hatásos, ha a reklámok és egész elidegenedett életmódja nem kondicionálták volna már eleve erre.

Szegényes az átlagválasztó tájékozottsága is. Bár rendszeresen olvas újságot, az egész világ annyira elidegenedett tőle, hogy semminek sincs számára valódi értelme és valós jelentése. Olvassa, hogy dollármilliókat költenek el, hogy embermilliókat ölnek meg; ám ezek csak számok és statisztikák, amelyekből egyáltalán nem áll össze kézzelfogható, értelmezhető kép a világról. A tudományos-fantasztikus könyvek, amelyeket olvas, az ő számára alig térnek el a tudományos hírektől. Minden valószerűtlen, határtalan és személy-

telen. A tények csak emlékezetdarabkák, egy kirakós játék kockái, nem pedig olyan dolgok, amelyektől az ő és gyermekei élete függnek. Tulajdonképpen az átlagember szívósságának és alapvetően egészséges elméjének köszönhető, hogy e körülmények ellenére a politikai döntések ma nem teljesen irracionálisak, és a választások során valamilyen mértékben kifejezésre jut a józan ítélet.

Mindezek mellett nem feledkezhetünk el arról, hogy magának a többségi szavazásnak a gondolata már eleve hajlamossá tesz az absztrakcióra és az elidegenedésre. Eredetileg a többségi kormányzás a kisebbségi uralom – a király vagy a feudális urak hatalmának – alternatívája volt. Nem jelentette azt, hogy a többségnek mindig *igaza* van: hanem hogy inkább a többség tévedjen, mint hogy egy kisebbség erőltesse rá akaratát a többségre. Azonban konformista korunkban a demokratikus módszer mindinkább azt jelenti, hogy a többségi döntés szükségszerűen helyes, és erkölcsileg felette áll a kisebbség döntésének, ezért a többségnek erkölcsi joga van arra, hogy az *ő* akaratát rákényszerítse a kisebbségre. Ahogy egy országszerte reklámozott termék állítja: „tízmillió amerikai nem tévedhet", a többségi döntés rögtön érv is annak helyessége mellett. Ez nyilvánvaló tévedés. Történetileg nézve mind a politikában, mind pedig a filozófiában, a vallásban vagy a tudományban eredetileg egy kisebbség fogalmazott meg minden „helyes" eszmét. Ha egy eszme értékéről a számok alapján döntenénk, még mindig barlangban laknánk.

Amint Schumpeter rámutatott, a választópolgár egész egyszerűen két, szavazatáért versengő jelölt között választ. Különböző politikai gépezetekkel szembesül; olyan politikai bürokráciával, amely őrlődik egyrészt a jó szándék, mely szerint a legjobbat akarja az országnak, másrészt pedig professzionális érdeke között, amely azt diktálja, hogy őrizze meg a hatalmat, vagy szerezze azt vissza. Ennek a politikai bürokráciának, amelynek természetesen szüksége van a szavazatokra, valamennyire figyelembe kell vennie a választók akaratát. A komolyabb elégedetlenség minden jele arra kényszeríti a politikai pártokat, hogy a szavazatszerzés érdekében váltsanak irányt, és minden jel, amely azt mutatja, hogy bizonyos cselekvési irány népszerű, arra ösztönzi őket, maradjanak meg nála. Ebben az értelemben még a nem demokratikus tekintélyuralmi rendszer is bizonyos mértékig a népakarattól függ, azzal a különbséggel, hogy kényszerítő módszereivel sokkal több ideje

van arra, hogy valamilyen népszerűtlen intézkedést fenntartson. Eltekintve azonban attól a korlátozó vagy megerősítő befolyástól, amellyel a választók rétege rendelkezik a politikai bürokrácia döntéseire, és amely inkább közvetett, mint közvetlen hatás, az egyes állampolgár keveset tehet azért, hogy részt vegyen a döntéshozatalban. Ha egyszer leadta szavazólapját, lemondott politikai akaratáról a képviselője javára, aki aszerint gyakorolja a választó rá ruházott akaratát, hogy milyen mértékben határozza meg tetteit a felelősség, és milyen mértékben saját önző érdeke, hogy hivatalban maradjon, az egyes állampolgár pedig nemigen tehet mást, mint hogy a következő választáson leadja szavazatát, ami lehetőséget ad számára, hogy képviselőjét megtartsa hivatalában, vagy „elkergesse a méltatlanokat". A nagy demokráciákban a választás folyamata egyre inkább népszavazás jellegű, ahol a szavazó nem tehet egyebet, mint jelzi a hatalmas politikai gépezetekkel való egyetértését vagy egyet nem értését, és közülük az egyikre átruházza politikai akaratát.

A demokratikus folyamat fejlődése a 19. század közepétől mintegy a 20. század közepéig a választójog kiszélesítésében öltött testet, ami időközben elvezetett a korlátozás nélküli, általános választójog bevezetéséhez. De a mindenki számára biztosított korlátozás nélküli választójog sem elég. A demokratikus rendszer további fejlődéséhez további előrelépésre van szükség. Először is tisztában kell lenni azzal, hogy a tömegszavazás légkörében nem születhetnek valódi döntések, hanem csak viszonylag szűk csoportokban, amelyek leginkább talán a régi községi gyűlések megfelelői, és létszámuk nem haladja meg mondjuk az ötszáz főt. Az ilyen kisebb csoportokban mód van a napirenden lévő ügyek megvitatására, minden tag kifejtheti gondolatait, meghallgathatja a többiek érveit, és azokról ésszerű vitát folytathat. Az emberek személyes kapcsolatban vannak egymással, ez pedig megnehezíti a demagóg és irracionális hatások érvényesülését. Másodszor, az egyes állampolgároknak ismerniük kell az alapvető tényeket, hogy ennek alapján hozzanak ésszerű döntéseket. Harmadszor, akárhogy döntenek egy ilyen szűk és személyes kapcsolatokon alapuló csoport tagjaként, annak közvetlenül befolyásolnia kell a centralizáltan választott parlamentáris végrehajtó hatalom döntéshozatalát. Enélkül az állampolgár politikailag éppen olyan tudatlan lenne, mint ma.

Kérdés, hogy lehetséges-e olyan rendszer kialakítása, amely a demokrácia ma létező központosított formáját a nagyfokú decentralizációval ötvözi; hogy képesek vagyunk-e a községi gyűlések elvét újra bevezetni a modern iparosodott társadalomba.

A magam részéről nem látok ebben semmilyen megoldhatatlan nehézséget. Az egyik lehetőség, hogy az egész népességet mondjuk ötszáz fős *(face-to-face groups)* csoportokra osztjuk lakhelyük vagy munkahelyük szerint, ahol e csoportok társadalmi összetétele megfelelően sokszínű. Ezek a csoportok rendszeresen, mondjuk havonta egyszer összeülnének, és megválasztanák tisztségviselőiket és bizottságaikat, akik és amelyek évente váltják egymást. Programjuk a fő – helyi és országos – politikai kérdések megvitatása lenne. A fentiek szerint minden ilyen vita bizonyos mennyiségű tényadat ismeretét követeli meg, ha azt akarjuk, hogy értelme legyen. Hogyan biztosítható ez? Könnyen megoldhatónak tűnik, hogy egy politikailag független „kulturális ügynökség" *(cultural agency)* lássa el a tényadatok előkészítésének és nyilvánossá tételének feladatát a vitákhoz. Semmi másról nincs szó, mint amit az iskolarendszerben is teszünk, ahol gyermekeink viszonylag objektív és az egymást váltó kormányok hatásától mentes tájékoztatásban részesülnek. Elképzelhetjük például azt a megoldást, hogy létrehozunk egy politikától független „kulturális ügynökséget" a művészet, tudomány, vallás, üzleti élet, politika területéről érkező olyan személyek kiválasztásával, akik kiemelkedő teljesítménye és erkölcsi tartása megkérdőjelezhetetlen. Ha a tagok politikai véleménye eltérő is lenne, feltételezhetjük, hogy abban ésszerű megállapodásra juthatnak, hogy milyen adatokat kell tartalmaznia egy objektív tájékoztatásnak. Véleménykülönbség esetén a tények többféle csoportját is az állampolgárok elé tárnák, megmagyarázva a különbség okát. Miután ezek a kis csoportok megkapták a tájékoztatást és megvitatták azokat, szavaznak róluk; a mai technikai segédeszközökkel rendkívül egyszerűen, rövid időn belül rendelkezésre áll a végeredmény. Marad a kérdés, hogyan juthatnak el az így hozott döntések a központi kormányzás szintjére, és hogyan fejthetik ki hatásukat. Nem igazán indokolt, hogy e folyamatnak ne lehessen valamilyen formát találni. Parlamentjeinknek hagyományosan általában két háza van, és mindkettő részt vesz a döntéshozatalban, de különböző elvek szerint választják meg a tagjaikat.

A kis csoportok alkotnák a valódi „alsóházat", amely osztozna a hatalmon az általános szavazással megválasztott képviselők házával, valamint a végrehajtó hatalommal. Minden döntő és alapvető kérdésben az utolsó szó jogával az „alsóház" rendelkezne.* Ily módon a döntéshozatal nemcsak fentről lefelé, hanem lentről felfelé is állandó mozgásban lenne, és az egyes állampolgár aktív és felelős gondolkodásán alapulna. A kis csoportokban lefolytatott vita és szavazások után nagyrészt eltűnne a döntéshozatal irracionális és absztrakt jellege, és az állampolgárok valóban magukénak éreznék a politikai problémákat. Visszafordulna az elidegenedési folyamat, amelynek során az egyes állampolgár a szavazás rítusával átadja politikai akaratát a rajta túlmutató erőknek, és visszanyerné szerepét mint a közösség életének résztvevője.[51]

4. Kulturális újjászervezés

Egyetlen társadalmi vagy politikai berendezkedés sem tehet többet annál, mint hogy elősegíti vagy akadályozza bizonyos értékek és ideálok megvalósítását. Egy olyan materialista civilizációban, amelyben minden a termelés, a fogyasztás és a piaci siker körül forog, aligha valósulhatnak meg a zsidó-keresztény hagyomány ideáljai. Másrészt pedig egyetlen szocialista társadalom sem érheti el a testvériség, az igazságosság és az individualizmus célját, hacsak eszméi nem töltik meg az emberek szívét új szellemmel.

Nincs szükségünk új ideálokra vagy új spirituális célokra. Az emberiség nagy tanítói már megfogalmazták az egészséges életvezetéshez szükséges normákat. Persze különféle nyelveken beszéltek, más-más dolgot helyeztek előtérbe, és bizonyos témákban különböző nézeteket is képviseltek. De mindent összevetve, ezek a különbségek jelentéktelenek voltak. Hogy a nagy vallások és erkölcsi rendszerek olyan sokszor háborúztak egymással, és inkább ellentéteiket, mint alapvető hasonlóságaikat hangsúlyozták, ez azok hatására történt, akik egyházakat, hierarchiákat, politikai szervezeteket építettek a szellem emberei által létrehozott egyszerű igaz-

* A szerző kiegészítése a német összkiadáshoz. *(A szerk.)*

[51] A személyesen ülésező csoportok problémájával kapcsolatban vö. Robert A. Nisbet: *The Quest for Community.* New York, Oxford University Press, 1953.

ság alapjaira. Amióta az emberiség megtette azt a döntő lépést, amellyel eloldódott természeti gyökereitől és az állati léttől, hogy az értelemben és a testvéri szolidaritásban leljen új otthonra, és amióta elsőként fogant meg benne az emberi faj egységének gondolata, valamint hogy sorsa abban áll, hogy teljesen megszülessen – az eszmék és az ideálok mindig ugyanazok voltak. A kultúra minden központjában – anélkül, hogy e kultúrák hatottak volna egymásra – ugyanazokra a felismerésekre jutottak, és ugyanazokat az ideálokat hirdették. Ma nekünk, akik mindezeket az ideálokat könnyen megismerhetjük, akik még mindig a nagy humanista tanítások közvetlen örökösei vagyunk, nincs szükségünk új felismerésekre arról, hogyan éljünk egészséges életet – viszont keserves szükségünk van arra, hogy komolyan vegyük azt, amiben hiszünk, amit hirdetünk és tanítunk. A szívünkben zajló forradalomhoz nincs szükségünk új bölcsességre – ám új komolyságra és elkötelezettségre igen.

Elsősorban az oktatás feladata az, hogy megértesse az emberekkel civilizációnk vezérlő ideáljait és normáit. De milyen fájdalmasan alkalmatlan oktatási rendszerünk erre a feladatra! Célja elsősorban a szükséges ismeretek átadása az egyénnek ahhoz, hogy az iparosodott civilizációban működőképes legyen, és karakterét az ehhez szükséges formához igazítsa: legyen törekvő, és legyen benne versenyszellem, ugyanakkor legyen kész bizonyos határok között együttműködésre; tisztelje a tekintélyt, ugyanakkor legyen „kellően önálló", ahogy egyes munkahelyi ajánlásokban fogalmaznak; barátságos, de ne kötődjön túl szorosan senkihez és semmihez. Közép és felső szintű oktatási intézményeink továbbra is eleget tesznek a feladatuknak, hogy diákjaikat felvértezzék mindazokkal az ismeretekkel, amelyekre gyakorlati feladataik ellátásához szükségük lesz az életben, valamint azokkal a személyiségjegyekkel, amelyekre az emberek piacán szükségük lesz. Nagyon kevés sikert érnek el azonban abban, hogy megadják nekik az eredeti gondolkodás képességét vagy olyan karaktervonásokat, amelyek megfelelnek civilizációnk hangoztatott ideáljainak. Nyilván felesleges ennek további részletezése, valamint annak a kritikának a megismétlése, amelyet Robert Hutchins* és mások már rendkívül

* Robert Maynard Hutchins (1899–1977) oktatásfilozófus, a Yale Egyetem dékánja, majd a Chicagói Egyetem elnöke, 1947-ben a társadalmi felelősséggel fog-

hozzáértően kifejtettek. Egyetlen dolgot hangsúlyoznék itt: véget kell vetni az elméleti és gyakorlati tudás káros szétválasztásának. Éppen ez a különbségtétel a bűnös munkánk és gondolkodásunk elidegenedésében, ugyanis az elidegenedés vezet az elmélet és a gyakorlat elválásához, és így megnehezíti számunkra az értelmes részvételt a munkában, ahelyett, hogy megkönnyítené azt. Ha azt akarjuk, hogy a munka olyan tevékenység legyen, amely a dolgozó ember tudására és hozzáértésére támaszkodik, akkor valóban mélyreható változtatásokra van szükség az oktatásunk módszereiben, mégpedig olyan irányban, hogy az elméleti oktatás és a gyakorlati munka már a kezdetektől összefonódjon. A fiatalok esetében a gyakorlati munkát az elméleti mögé kell állítani, míg az iskolás koron túliak számára fordítva kell lennie; a két oldal azonban a fejlődés semmilyen szakaszában nem választható el egymástól. Egyetlen fiatalnak sem szabadna úgy kilépnie az iskolából, hogy megfelelő és értelmes módon nem tanult valamilyen kézműves mesterséget; nem tekinthetjük befejezettnek az alapfokú oktatást, amíg a tanuló meg nem értette iparunk alapvető műszaki folyamatait. A középiskolában az elméleti oktatást valamilyen kézműves tevékenységgel és a modern ipari technika gyakorlati elsajátításával kell ötvözni.

Hogy elsődleges célunk olyan állampolgárok nevelése, akik a társadalom gépezetének működtetésében használhatók, nem pedig emberi fejlődésüket tartjuk szem előtt, abból is kitetszik, hogy az oktatást csak tizennégy, tizennyolc, legfeljebb huszon-kevés évig tartjuk szükségesnek. Miért csak a gyermekek oktatása iránt kellene a társadalomnak felelősséget éreznie, miért nem minden felnőtt korú továbbképzése iránt? Ahogy Alvin Johnson oly meggyőzően rámutatott, a 6 és 18 év közötti időszak messze nem olyan alkalmas a tanulásra, mint általánosságban feltételezzük. Természetesen ez a legmegfelelőbb kor arra, hogy megtanuljunk írni, olvasni, számolni, nyelveket beszélni, de a történelem, a filozófia, a vallás, az irodalom, a pszichológia stb. megértése ebben az életkorban kétségkívül korlátozott, és valójában még a húszas évek kezdete sem ideális, amikor ezeket a tárgyakat az egyetemeken oktatják. Sok

---

lalkozó Hutchins-bizottság elnöke. 1959-ben megalapította a Study of Democratic Institution központot. 1943-ban jelent meg *Education for Freedom*, 1953-ban a *The University of Utopia* és 1968-ban a *The Learning Society* című műve. *(A szerk.)*

esetben ahhoz, hogy valaki e területek kérdéseit valóban megértse, jóval több élettapasztalata kell legyen, mint amennyit főiskolás és egyetemista korára összegyűjteni képes. Sok ember esetében a harminc- vagy negyvenéves kor sokkal megfelelőbb a tanulásra – a megértés, nem pedig a bevésés értelmében –, mint az alap- és középfokú vagy a felsőfokú oktatás közbeni életkor, és számos esetben az általános érdeklődés is nagyobb később, mint az ifjúság viharos időszakában. Szintén ez az az életkor, amikor lehetővé kellene tenni az emberek számára, hogy teljesen más foglalkozásra váltsanak, és ismét esélyt kapjanak a tanulásra, ugyanazt az esélyt, amelyet ma csak a fiataloknak adunk meg.

Egy egészséges társadalomnak gondoskodnia kell a felnőttek tanulási lehetőségeiről, hasonlóan a gyermekek iskoláztatásának mai rendszeréhez. Ez az elv már ma is megmutatkozik abban, hogy egyre több felnőttoktatási tanfolyam indul, de ezek a magánjellegű megoldások csak a népesség egy kis szeletét érik el, márpedig az elvet az egész népességre alkalmazni kell.

Az iskoláztatás, legyen az ismeretátadás vagy karakterformálás, az oktatásnak csak egy része, és talán nem is a legfontosabb. Az oktatást itt a szó szerinti és legalapvetőbb jelentésében értem: „*e-ducere*" = „kihozni" – ami az emberben rejlik. Még ha ez az ember tud valamit, még ha jól végzi is a munkáját, ha tisztességes, becsületes, és nem kell anyagi szükségletei miatt aggódnia – ennyivel akkor sem elégedett, és nem is szabad, hogy az legyen.

Az embernek ahhoz, hogy otthon érezze magát a világban, nem csak a fejével, hanem minden érzékével, szemével, fülével, egész testével be kell azt fogadnia. Testével ki kell fejeznie, amit agyával kigondol. Test és szellem nem válhat szét, egyébiránt semmi másban sem. Amikor az ember megérti a világot, és gondolatban egyesül vele, megteremti a filozófiát, a teológiát, a mítoszt és a tudományt. Amikor az érzékelésén keresztül kifejezi a világot, művészet és rítus születik: ének, tánc, dráma, festmény, szobor. Amikor a „művészet" szót használjuk, modern értelmű használata befolyásol bennünket, mely szerint mintha az élet elkülönült területéről lenne szó. Az egyik oldalon ott a művész és különleges hivatása – a másik oldalon pedig a művészet csodálója és fogyasztója. Ez a szétválasztás azonban újabb kori jelenség. Nem mintha nem lettek volna minden nagy civilizációban „művészek". A nagy egyiptomi, görög vagy olasz szobrok rendkívül tehetséges művészek alkotásai

voltak, akik művészeti tevékenységükre szakosodtak. Ugyanez a helyzet a görög drámával vagy a 16. századtól kezdve a zenével.

De mi a helyzet egy gótikus katedrálissal, a kóruséneklésel? Vajon ez is művészet? Vagy népművészet? Nincs rá szavunk, mert a művészet elvesztette helyét a világunkban annak tág és általános értelmében, mindenki életének részeként. Milyen szót használhatnánk akkor? Az elidegenedésről szóló fejezetben a „rituálé" kifejezést használtam. Ezzel természetesen az a gond, hogy spirituális jelentése is van, amely azt ismét különleges és elkülönített térbe helyezi. Jobb szó híján a „kollektív művészet" kifejezést használom, amelyen ugyanazt értem, mint a rituálén: *célja, hogy érzékeinkkel értelmes, készségeken alapuló, produktív, aktív módon, másokkal közösen reagáljunk a világra.* Ebben a leírásban fontos a „közös" jelző, mert a „kollektív művészet" fogalma különbözik a művészet modern értelemben vett jelentésétől. Ez utóbbi individualista mind előállítását, mind fogyasztását tekintve. A „kollektív művészet" közös; lehetővé teszi az ember számára, hogy értelmesen, gazdag és alkotó módon érezze magát egynek másokkal. Nem az egyén szabadidejét kitöltő foglalatosság, amely valamilyen pluszt jelent az életében, hanem szerves része annak. Alapvető emberi szükséglet, és ha ezt a szükségletet nem elégítik ki, az ember éppen olyan bizonytalan és szorongó, mint amikor értelmes világkép iránti igénye teljesítetlen. Ahhoz, hogy a befogadó irányultságtól eljuthasson az alkotó orientációig, szüksége van arra, hogy a művészeten, nem csak a filozófián vagy a tudományon keresztül kapcsolódjon a világhoz. Ha a kultúra ennek megvalósítását nem kínálja fel, az átlagember nem tud túllépni a befogadó vagy marketingorientáción.

És hol tartunk *mi*? A katolikusokon kívül a vallásos szertartásoknak már csekély a jelentősége. Világi rítusok alig léteznek. Azoktól a kísérletektől eltekintve, amikor rítusokat imitálnak páholyokban, titkos egyesületekben, léteznek még hazafias és sportrituálék, ám ezek rendkívül korlátozott mértékben elégítik ki a teljes személyiség ilyen irányú szükségleteit. A filmeket, a bűnügyi jelentéseket, a szeszes italt, a szórakozást csak „behabzsoljuk". Nincs benne aktív, produktív részvétel, nincs közös egyesítő tapasztalat, nem teszi lehetővé, hogy eljátsszuk az életre adandó tartalmas válaszokat. Mit várunk a fiatal nemzedékektől? Mit kellene tenniük, amikor nincs lehetőségük értelmes, közös művészi cselekvésre?

Mi mást tehetnének, mint hogy az ivásba, a mozizásba, álmodozásba, bűnözésbe, neurózisba menekülnek? Mit segít rajtunk, hogy szinte felszámoltuk az írástudatlanságot, és megteremtettük a valaha létezett legszélesebb körű felsőbb oktatást, ha nincs lehetőségünk teljes személyiségünket kollektív módon kifejezni, nincs közös művészetünk, nincsenek közös rítusaink? Nem is kérdéses, hogy egy viszonylag egyszerű falu, ahol még vannak igazi ünnepek és lehetőség a közös, művészi kifejezésmódra, bár senki nem tud írni-olvasni, kulturálisan magasabb szinten áll, és lelkileg egészségesebb, mint a mi iskolázott, újságolvasó, rádióhallgató kultúránk.

Egyetlen egészséges társadalom sem épülhet a pusztán intellektuális tudás és a közös művészi megtapasztalás szinte teljes hiányának az elegyére, nem állhat a főiskolából és a fociból, a krimikből és a június 4-ei ünnepségekből, még ha a teljesség kedvéért kiegészítjük is egy anyák vagy apák napjával és a karácsonnyal. Ha végiggondoljuk, hogyan építhetünk fel egy egészséges társadalmat, rá kell jönnünk, hogy a kollektív művészeti alkotások létrehozása és a nem vallási rítusok iránti szükséglet legalább olyan fontos, mint az írni-olvasni tudás és a felsőoktatás. Az atomizálódott társadalom kommunitáriussá átalakítása azon múlik, hogy teremtünk-e ismét lehetőséget az embereknek, hogy együtt énekeljenek, együtt sétáljanak, együtt táncoljanak, együtt lelkesedjenek – együtt, nem pedig (David Riesman sokatmondó kifejezésével) a „magányos tömeg" egyik tagjaként.

Történt már egy sor kísérlet a kollektív művészet és rítusok újraélesztésére. Ilyen volt a francia forradalom teremtette forma, az „értelem vallása" a maga új ünnepnapjaival és rituáléival. A nemzeti érzelmek létrehoztak néhány új rituálét, de azok soha nem váltak olyan jelentőssé, mint az elvesztett egykori vallásos rítusok. A szocializmus a május 1-jei felvonulásokban, a közvetlen „elvtárs" szó használatában stb. teremtette meg a maga rituáléját, de ezek jelentősége soha nem volt nagyobb, mint a hazafias rituáléké. A kollektív művészet legeredetibb és legmélyebb kifejeződése talán a német ifjúsági mozgalomban testesült meg, amely az első világháború előtti és utáni években virágzott. Ez a mozgalom azonban eléggé belterjes maradt, és a nacionalizmus és a rasszizmus növekvő áradatába fulladt.

Összességében modern rituáléink elszegényedtek, és a legcsekélyebb mértékben sem elégítik ki az ember kollektív művészet és

rituálék iránti szükségletét sem minőségi, sem pedig mennyiségi szempontból.

Akkor mi hát a teendő? Lehet rituálékat kitalálni? Lehet mesterségesen kollektív művészetet teremteni? Természetesen nem! De ha felismerjük, hogy szükség van rájuk, ha elkezdjük ápolni a magokat, akkor azok növekedésnek indulnak, és tehetséges emberek jelennek meg, akik új formába öltöztetik majd a régit, és olyan új tehetségek kerülnek elő, akiket az ilyenfajta új útkeresések hiányában észre sem vettek volna.

A kollektív művészet az óvodai gyerekjátékokkal kezdődik majd, és az iskolában folytatódik. Lesznek közös táncok, kórusok, színi előadások, hangversenyek, együttesek. Ezek nem helyettesíthetik ugyan teljesen a modern sportokat, de csökken azoknak a jelentősége, és egyenrangúvá válnak más olyan tevékenységekkel, amelyek nem termelnek nyereséget, és nincs különleges céljuk.

Éppúgy, mint az ipari és politikai berendezkedés esetében, a döntő tényező itt is a decentralizáció; a személyes kapcsolatokra épülő kis csoportok, az aktív és felelős részvétel. A gyárban, az iskolában, a szűk politikai vitacsoportokban, a faluban megteremthetők a közös művészeti tevékenységek különböző formái. Ezeknek szükségük van a központi művészeti testületektől érkező segítségre és javaslatokra, de nem szabad, hogy a centrumból „táplálják" őket. Ugyanakkor a modern rádiós és televíziós technológia kiváló lehetőséget biztosít arra, hogy a legjobb zene és irodalom jusson el széles rétegekhez. Mondani sem kell, hogy e lehetőségek biztosítása nem hagyható az üzleti szférára, hanem olyan oktatási létesítményként kell tekinteni rájuk, amelyek senkinek sem termelnek nyereséget.

Lehet azzal érvelni, hogy a rituálék és a kollektív művészet széles körű újjáélesztése romantikus elképzelés; hogy a kézművesek idejébe illik, nem a gépi termelés korába. Ha ez a kifogás igaz lenne, akár mindannyian bele is törődhetnénk abba, hogy életmódunk egyensúly és belső egészség híján hamarosan elpusztítja önmagát. Valójában azonban ezek a kifogások nem súlyosabbak azoknál, mint amelyek annak idején a vasutak és a levegőnél nehezebb repülő tárgyak „lehetségességével" szemben hangzottak el. Egy ponton jogos ez a kifogás. Ahogy most létezünk, atomizálódva, elidegenedve, nélkülözve minden igazi közösségi érzést, nem leszünk képesek a kollektív művészet és a rituálék új formáinak megteremtésére.

De hát ez az, amit eddig hangsúlyoztam. Nem választhatjuk el ipari és politikai berendezkedésünk átalakítását oktatási és kulturális életünk szerkezetének átformálásától. Nem kísérelhető meg komolyan a változás és az újjáépítés, ha az nem egyszerre történik minden területen.

Vajon beszélhetünk-e a társadalom belső átalakulásáról anélkül, hogy nem térünk ki a *vallás*ra? A nagy monoteista vallások tanításai kétségkívül ugyanazokat a humanista célokat hangsúlyozzák, amelyek a „produktív orientációt" is megalapozzák. A kereszténység és a judaizmus céljai megegyeznek az ember mint önmagában vett cél méltóságának, a testvéri szeretetnek, az értelemnek és a spirituális értékek anyagi értékek feletti felsőbbrendűségének a céljaival. Ezek az erkölcsi célok összefüggenek bizonyos istenfogalmakkal, amelyeket a különböző vallások hívei eltérően értelmeznek, mások, milliónyian pedig elutasítanak. A nem hívők részéről azonban hiba volt a támadást Isten fogalmára összpontosítani; valójában arra kellene törekedniük, hogy a buzgó hívőket rábírják: vegyék komolyan vallásukat és különösen istenfogalmukat. Ez azt jelentené, hogy a testvéri szeretet szellemét, az igazságot és az igazságosságot gyakorolnák, és ezzel a jelenlegi társadalom legradikálisabb kritikusaivá válnának. Másrészt azonban az Istenről folytatott vita még szigorúan monoteista szemszögből is azt jelenti, hogy visszaélünk Isten nevével. De miközben azt nem tudjuk megmondani, hogy *mi* Isten, azt meg tudjuk mondani, hogy mi *nem*. Nem lenne ideje abbahagyni az Istenről folytatott vitát, és helyette erőinket egyesítve a bálványimádás mai formáinak leleplezésével foglalkozni? A mai bálványok nem Baál és Asztarté, hanem az állam és a hatalom istenítése a tekintélyuralmi országokban, valamint a gép és a siker istenítése saját kultúránkban. A mindent átható elidegenedés az, ami veszélyezteti az ember szellemi képességeit. Akár buzgó hívők vagyunk, akár nem, akár egy új vallás szükségességében, akár a zsidó-keresztény hagyomány folytatásában hiszünk, ha a lényegre figyelünk, nem a körítésre, a megtapasztalásra, nem a szavakra, az emberre, nem az intézményre, akkor egyesülhetünk a bálványimádás szilárd tagadásában, és ebben a tagadásban talán erősebb közös hitre lelünk, mint bármilyen, Istennel kapcsolatos kijelentésben. Az biztos, hogy több alázatot és testvéri szeretetet találunk benne.

Ez akkor is igaz, ha úgy véljük – mint ahogy én is –, hogy a teista fogalmak szükségszerűen eltűnnek az emberiség fejlődése során. Azok számára, akik a monoteista vallásokat csak az emberi faj egyik evolúciós szakaszának tartják, nem túl merész elképzelés, hogy a következő néhány száz évben új vallás alakul ki, mégpedig olyan vallás, amely összhangban lesz az emberiség fejlettségével. Ennek a vallásnak a legfontosabb vonása egyetemes jellege lenne, amely megfelel az emberiség korunkban megvalósuló egyesülésének. Magában foglalja majd minden nagy keleti és nyugati vallás közös humanista tanításait. Tanai nem állnak majd ellentétben a ma emberének racionális felismeréseivel, és a hangsúly a gyakorlati életen lesz, nem pedig a hittételeken. Ez a vallás új rituálékat és művészi kifejezési formákat teremt majd, amelyek kedveznek az élet és az emberi szolidaritás iránti tisztelet szellemének. A vallást persze nem lehet feltalálni. Egy új, nagy tanító felbukkanásával jön majd el, éppen úgy, mint a korábbi századokban is, amikor megérett rá az idő. Az Istenben hívőknek addig is úgy kellene hitüket kifejezniük, hogy *megélik* azt; a nem hívőknek pedig úgy, hogy a szeretet és az igazságosság elvét élik meg – és várnak.[52]

[52] Julian Huxley ugyanilyen javaslatot tett egy új humanista vallásra „Evolutionary Humanism" című írásában. *The Humanist*, Vol. XII, 5, 1953, 201. skk.

IX. Összegzés és következtetések

Az ember egykor a természet szeszélyeként emelkedett ki az állatok világából. Mivel legtöbb olyan ösztönét elvesztette, amely az állatok magatartását szabályozza, minden állatnál gyámoltalanabb lett, és kevésbé volt felvértezve a túlélésért folytatott harcra. Ugyanakkor kifejlesztette a gondolkodás képességét, a képzelőerőt, öntudatra ébredt, és ezekre támaszkodva változtatta meg a természetet és önmagát. Az ember sok ezer nemzedéken át volt gyűjtögető és vadász. Még mindig a természet része volt, és félt kikerülni abból. Az állatokkal azonosította magát, és a természet e követeit isteneiként imádta. A fokozatos fejlődés hosszú periódusa után vágott a föld művelésébe, és új, a földművelésre és az állattenyésztésre alapozó társadalmi és vallási rendszert teremtett. Ezekben az időkben a női isteneket: a természetes termékenység megtestesítőit imádta. Saját magát mint a föld termékenységétől, a Nagy Anya életet adó mellétől függő gyermeket azonosította. Valamikor négyezer évvel ezelőtt döntő fordulatra került sor az emberiség történetében. Új lépést tett a természetből való kiválás hosszadalmas folyamatában. Eltépte a természettel és a Nagy Anyával összekötő szálakat, és új célja lett: a teljes megszületés, a teljes felébredés, a teljes emberré válás; azaz hogy szabad legyen. Vezérlő elvei az értelem és a tudat lettek; célja egy olyan társadalom, amelyet a testvéri szeretet, az igazságosság és az igazság kötelékei tartanak össze, egy új és valóban emberi otthon a visszavonhatatlanul elveszített természeti otthona helyébe.

Azután mintegy ötszáz évvel Krisztus előtt India, Görögország, Perzsia és Kína nagy vallási rendszereiben ismét új és határozottabb kifejezésre jutott az emberiség egységének gondolata és egy minden valóság mögött meghúzódó, egységesítő spirituális elv. Lao-ce, Buddha, Ézsaiás, Hérakleitosz és Szókratész, majd később palesztin földön Jézus és az apostolok, Amerikában Quetzalkoatl, majd ismét később arab földön Mohamed hirdette meg a minden

ember egysége, az értelem, a szeretet és az igazságosság eszméit, mint az ember által vágyott célt.

Észak-Európa mintha hosszú álmot aludt volna. A görög és a keresztény gondolatok eljutottak a földjére, azután még további ezer évbe telt, mire Európát áthatotta. 1500 körül azután új korszak kezdődött. Az ember felfedezte a természetet és az egyént, lefektette a természettudományok alapját, amely hozzálátott a föld arculatának átalakításához. A középkor zárt világa összeomlott, az egyesítő menny meghasadt. Az ember azonban új egyesítő elvet talált a tudományban és a Föld társadalmi és politikai egységesítésében, valamint a természet fölötti uralomban kereste az egység új formáját. Összeolvadt egymással az erkölcsi tudat, a zsidó-keresztény hagyomány öröksége és az intellektuális tudat, a görög hagyomány öröksége, és ez az emberi alkotások olyan virágkorát eredményezte, amilyet korábban nemigen ismert az ember.

Európa kultúráját tekintve az emberiség legfiatalabb gyermeke, olyan gazdagságot és olyan hatékony fegyvereket fejlesztett ki, hogy több száz évre a világ többi részének ura lett belőle. A 20. század közepe táján azonban ismét olyan gyökeres változás van folyamatban, amelynek nagysága az eddigiekéhez mérhető. Az új technikák az állatok és az emberek fizikai energiáját gőzzel, olajjal és elektromos árammal helyettesíti. Ezek a technikák olyan kommunikációs eszközöket alkotnak meg, amelyek a Földet egyetlen kontinenssé változtatják, az emberiséget pedig egyetlen társadalommá, ahol az egyik csoport sorsában osztozik a többi is. Csodálatos eszközöket hoznak létre, amelyek lehetővé teszik, hogy a társadalom minden tagjához eljusson a művészet, a legjobb irodalom és zene. Olyan alkotóerőket hívnak elő, amelyek mindenkinek biztosítják majd a méltó anyagi létet, a munkaidőt pedig oly mértékben lecsökkentik, hogy napjának csak a töredékét tölti majd ki.

És mégis, ma, amikor az ember mintha egy új, gazdagabb, boldogabb emberi kor kezdetének a küszöbére jutott volna, létét és a jövendő nemzedékek életét sokkal inkább fenyegetik, mint bármikor. Hogyan lehetséges ez?

Az ember megszabadult az egyházi és a világi tekintélyek uralmától, magára lett utalva, és az értelme és tudata váltak egyedüli bíráivá. Félt azonban az újonnan elnyert szabadságtól. Szabaddá lett *valamitől*, de még nem *valamiért* lett szabad, azaz azért, hogy produktív, teljesen tudatára ébredt önmaga legyen. Ezért megpró-

bált menekülni a szabadsága elől, és éppen saját teljesítménye, a természet feletti uralom nyitotta meg számára a menekülési útvonalakat.

Az új ipari masinéria felépítésének új feladata olyannyira lekötötte az embert, hogy ez lett legfőbb életcélja. Energiái, amelyeket egykor Isten és az üdvözülés keresése kötött le, immár a természet legyőzését és a mindig nagyobb anyagi kényelmet célozták. A termelés már nem egy jobb élet elérésének az eszköze volt, hanem öncél, amelynek alárendelte magát az életet. A fokozódó munkamegosztás és a munka egyre nagyobb mértékű gépesítése, valamint a városok méretének állandó növekedése folyamatában maga az ember is a gép egyik alkatrészévé vált, nem pedig az urává. Mint árut, mint befektetést észlelte önmagát, célja pedig a „siker" lett, azaz hogy a lehető legjövedelmezőbben értékesítse magát a piacon. Személyes értéke az eladhatósága lett, nem pedig szerető, értelmes emberi minősége vagy művészi képességei. A boldogság a mind újabb és jobb árucikkek fogyasztásával, zene, filmek, szórakozás, szex, szeszes ital, cigaretta bekebelezésével lesz egyenlővé. Mivel a többséghez hasonuláson kívül nincsen ön-érzékelése, bizonytalan, szorong, mások értékelésétől függ. Elidegenedett önmagától, saját kezének termékét, a saját maga által teremtett vezéreket imádja, mintha fölötte állnának, nem pedig ő maga hozta volna ezeket létre. Bizonyos értelemben visszatért oda, amikor Krisztus előtt a második évezredben megkezdődött a nagy emberi evolúció.

Az ember már nem képes a szeretetre és értelme használatára, a döntéshozatalra, tulajdonképpen képtelen értékelni az életet és kész arra, hogy mindent leromboljon, sőt akarja is a rombolást. A világ ismét darabjaira hullott, elveszítette egységét; az ember ismét sokféle dolognak áldoz, azzal az egyetlen eltéréssel, hogy ezeket immár emberek alkották, nem pedig a természet részei.

Az újkor az egyéni kezdeményezés gondolatával kezdődött. Az új világok és az új tengeri útvonalak felfedezői a 16. és a 17. században, a tudomány úttörői és az új filozófiák megalapítói, a nagy angol, francia és amerikai forradalmak államférfiai és filozófusai, és végül az ipar úttörői, sőt még a modern rablólovagok is mind valóban rendkívüli egyéni kezdeményezőkészségről tettek tanúbizonyságot. Ugyanakkor a kapitalizmus bürokratizálódásával és menedzserszemléletének kialakulásával éppen az egyéni kezdeményezőkészség tűnik el. A bürokratáknak a dolog természetéből

következően csekély a kezdeményezőkészségük: éppúgy, mint az automatáknak. Az egyéni kezdeményezés melletti hangos kiállás mint a kapitalizmus mellett szóló érv a legjobb esetben is nosztalgikus vágy, legrosszabb esetben pedig képmutató jelszó, amelyet olyan reformtervek gondolata ellen használnak fel, amelyek valóban emberi és egyéni kezdeményezéseken alapulnak. A modern társadalom azzal a látomással indult útjára, hogy olyan kultúrát teremt, amely kielégíti az ember szükségleteit. Ideálja az egyéni és társadalmi szükségletek közötti összhang, az emberi természet és a társadalmi rend közötti konfliktus megszüntetése. Úgy hitték, hogy kétféleképpen érhető el ez a cél: a termelési technikák fejlődésével, amely lehetővé teheti, hogy mindenki kielégítően táplálkozzon, valamint azzal, hogy racionális, objektív képet alkotnak az emberről és tényleges szükségleteiről. Más szavakkal a modern ember célja egy egészséges társadalom megteremtése volt. Ez pontosabban olyan társadalmat jelentett, amelynek tagjai olyan tárgyszerűvé teszik értelmüket, ami lehetővé teszi számukra, hogy önmagukat, másokat, a természetet saját valójukban lássák, nem pedig a gyermeteg mindentudás érzete vagy a paranoid gyűlölet szemüvegén át. Olyan társadalmat, amelynek tagjai eljutottak a függetlenségnek arra a fokára, ahol különbséget tudnak tenni jó és rossz között, ahol maguk döntenek, ahol meggyőződésük, nemcsak véleményük van, hitük, nem pedig babonás elképzeléseik vagy ködös reményeik. Olyan társadalmat jelent ez, amelynek a tagjai kifejlesztették magukban annak a képességét, hogy szeressék gyermekeiket, szomszédaikat, minden embert, önmagukat és az egész természetet; akik mindennel egynek érezhetik magukat, mégis megőrzik egyéniségüket és integritásuk érzetét; akik a természetből a teremtő cselekedetekkel, nem pedig a pusztítással emelkednek ki.

Mindeddig kudarcot vallottunk. Nem hidaltuk át a szakadékot a kisebbség között, akik felismerték ezeket a célokat, és próbáltak ezeknek megfelelően élni, és a többség között, akik pszichésen még mindig a kőkorszakban, a totemizmusban, a bálványimásban, a feudalizmusban élnek. Vajon megtér-e a többség a lelki és szellemi egészséghez – vagy pedig az emberi értelem legnagyobb felfedezéseit saját értelmetlen, akár őrült céljaira használja majd fel? Képesek leszünk-e megteremteni egy jó, egészséges élet látomását, amely azoknak az életerejét is felkelti, akik félnek a továbblépéstől?

Az emberiség ma olyan keresztúthoz érkezett, ahol egyetlen rossz irányba tett lépés könnyen az utolsó lehet.

A 20. század közepén két hatalmas társadalmi kolosszus fejlődött ki, amelyek egymástól való félelmükben biztonságukat az egyre fokozódó katonai felfegyverkezésben keresték. Az Egyesült Államoknak és szövetségeseinek több a vagyona; életszínvonaluk magasabb, fontosabb számukra a kényelem és az öröm, mint riválisaik, a Szovjetunió és csatlósállamai, valamint Kína számára. Mindkét szembenálló fél azt állítja, hogy rendszerük kínálja az ember számára a végső üdvözülést, garantálja a paradicsomot a jövőben. Mindkettő azt állítja, hogy ellenfele éppen annak az ellentétét képviseli, amit ő, és rendszerét – előbb vagy utóbb – el kell törölni, ha meg akarjuk menteni az emberiséget. Mindkét rivális 19. századi ideálokban gondolkodik. A Nyugat a francia forradalom, a szabadság, a ráció, az individualizmus gondolatának a nevében, a Kelet pedig a szolidaritás és az egyenlőség szocialista gondolatainak a jegyében teszi ezt. Mind a kettő sikeresen megragadta több százmillió ember képzeletét, és elnyerte fanatikus hűségüket.

Ma a két rendszer között azonban döntő a különbség. A nyugati világban szabad a fennálló rendszerrel szembeni kritikus vélemények kifejezésre juttatása. A szovjet világban a kritikát, az eltérő gondolkodás megnyilvánulásait kegyetlenül elnyomják. A nyugati világban ezért ott a lehetőség a békés, progresszív átalakulásra, míg a szovjet világban ez gyakorlatilag nem létezik. A nyugati világban az egyén nincs kitéve a bebörtönzés, a halálra kínzás borzalmának, amellyel a szovjet társadalom minden olyan tagjának szembe kell néznie, aki még nem változott át jól működő robottá. A nyugati világban az élet éppen olyan gazdag és élvezhető volt, mint bárhol másutt az emberi történelem során, és néha még ma is olyan. A szovjet rendszerben az élet nem lehet örömteli, és hogyan is lehetne az, miközben a hóhér ott figyel az ajtó mögött.

Anélkül azonban, hogy figyelmen kívül hagynánk a mai szabad kapitalizmus és a tekintélyelvű kommunizmus közötti különbséget, rövidlátásra vallana nem meglátni a hasonlóságokat, különös tekintettel arra, hogy a jövőben egyre több lesz ezekből. Mindkét rendszer az iparosodásra épül, céljuk az állandóan növekvő gazdasági hatékonyság és vagyon. Ezeket a társadalmakat a menedzserréteg és professzionális politikusok irányítják. Mindkettő világnézete velejéig materialista, függetlenül a nyugati keresztény

ideológiától és a keleti világi messianizmustól. Az embereket központosított rendszerbe, nagyvállalatokba, politikai tömegpártokba szervezik. Mindenki a gépezet egy fogaskereke, és zökkenőmentesen kell működnie. Nyugaton ezt pszichológiai kondicionálással, tömegszuggesztióval, anyagi ellenszolgáltatásokkal érik el. Keleten ugyanezekkel és ezen felül a terror bevezetésével. Feltételezhető, hogy minél fejlettebb lesz gazdaságilag a szovjet rendszer, annál kevésbé keményen kell majd kizsákmányolnia a népesség többségét, és így a terrort inkább a pszichológiai manipuláció módszereivel lehet majd helyettesíteni. A Nyugat gyorsan halad Huxley *Szép új világ*ának irányába, a Kelet pedig már *most* Orwell *1984*-e. De a két rendszer egymás felé tart.

Milyen kilátásaink vannak ezek után tehát a jövőre? Az első és talán a legvalószínűbb lehetőség egy atomháború. Egy ilyen háború legvalószínűbb kimenetele az ipari civilizáció pusztulása, és a világ visszafejlődése a kezdetleges földművelés szintjére. Vagy ha a pusztítás mégsem bizonyul olyan alaposnak, mint azt a terület számos szakértője gondolja, a győztesnek meg kell majd szerveznie és uralnia kell az egész világot. Ez csak egy erőszakra építő központosított államban képzelhető el; és nem nagy különbséget jelent, hogy Moszkva vagy Washington kerül-e majd a kormányrúdhoz. Sajnos azonban önmagában még a háború elkerülése sem ígér fényes jövőt. Mind a kapitalizmus, mind a kommunizmus fejlődése során folytatódik a következő ötven vagy száz évben az automatizálódás és az elidegenedés, amennyire az előre látható. Mindkét rendszerből menedzsertársadalom lesz, jól táplált és megfelelően öltözött lakosokkal, akiknek szükségletei ki lesznek elégítve. Lakosainak lesz elegendő élelme és megfelelő ruházata. Kívánságaik teljesülnek majd, ugyanakkor nem lesznek olyan kívánságaik, amelyeket nem lehet kielégíteni. Olyan robotokká válnak, akik erőszak alkalmazása nélkül beállnak a sorba, akik akár vezérek nélkül irányíthatók; akik emberként viselkedő gépeket gyártanak, és gépként cselekvő embereket hoznak a világra. Olyan emberekké, akiknek értelme egyre lefelé tart, miközben nő az intelligenciája, és így kialakul majd az a veszélyes helyzet, hogy az ember roppant materiális hatalommal rendelkezik anélkül, hogy elég bölcs lenne annak felhasználásához.

Ennek az elidegenedésnek mind súlyosabb pszichés betegség a következménye. Az életnek nincs többé értelme, nincs benne

öröm, nélkülözi a hitet, a realitást. Mindenki „boldog" – csak éppen nem érez semmit, nem gondolkodik értelmesen, nem tud többé szeretni.

A 19. században az volt a probléma, hogy *Isten halott*; a 20. században pedig az, hogy *az ember halott*. A 19. században az embertelenség a kegyetlenséggel volt egyenlő; a 20. században az ember skizoid elidegenedésével önmagától. A múltban a szolgaságba süllyedés réme fenyegetett. A jövőben az, hogy az emberekből robotok lesznek. A robotok persze nem lázadnak. Ugyanakkor, figyelembe véve az emberi természetet, a robotok nem tudnak élni, és belül egészségesek maradni; „Gólemekké" válnak, és elpusztítják világukat és önmagukat is, mivel nem tudják már elviselni az értelmetlen élet unalmát.

A minket fenyegető veszély a háború és a robottá válás. És mi az alternatíva? Hogy kitörünk abból a mókuskerékből, amelyben pörgünk, és megtesszük az emberiség megszületése és megvalósítása folyamatának következő lépését. Az első feltétel most ehhez a mindannyiunk feje fölött lógó, a hitet és a kezdeményezést bénító háborús fenyegetés megszüntetése. Fel kell vállalnunk a felelősséget minden ember életéért, és nemzetközi szinten is létre kell hozni azt, amit saját határain belül már minden jelentős ország megvalósított: a vagyon relatív megosztását és a nyersanyagok új és igazságosabb elosztását. Ennek végül nemzetközi gazdasági együttműködési és tervezési formákhoz kell vezetnie, egy világkormányhoz és a teljes leszereléshez. Meg kell őriznünk az ipari módszereket. Ugyanakkor decentralizálnunk kell a munkát és az államot, hogy azok *emberi léptékűvé* válhassanak. A központosítás csak addig az optimális szintig lehet elfogadott, ameddig az ipar igényei azt szükségessé teszik. A gazdasági szférában arra van szükség, hogy az adott vállalatnál dolgozók közül mindenki ott legyen a közös irányításban, ami lehetővé teszi majd aktív és felelős részvételüket. Ennek a részvételnek kidolgozhatók az új formái. A politikai szférában vissza kell térni a városi közgyűlési ülésekhez, a köztéri gyűlésekhez. Ehhez személyes kapcsolatokkal rendelkező csoportok ezreit kell létrehozni, amelyek jól tájékozottak, saját köreikben lefolytatják a vitákat, döntéseik pedig egy új „alsóház" keretében kerülnek egymással összhangba. A kulturális újjászületés során kombinálni kell a fiatalok munkára oktatását, a felnőttoktatást és a közösségi művészet mindenkire igaz új rendszerét, valamint a világi rituálék új rendszerét.

A robotizálódás veszélyével szemben egyetlen választásunk van, a humanista kommunitárius szocializmus. Itt elsősorban nem is a tulajdonviszonyok jogi kérdéséről, és nem is a *profit* megosztásáról; hanem a *munka*, a *tapasztalatok* megosztásáról beszélünk. A tulajdonviszonyokat csak olyan mértékben kell megváltoztatni, amennyire a munkaközösségek létrehozásához szükségesek, valamint annak megakadályozásához, hogy a nyereség motivációja a termelést társadalmilag káros irányba terelje. A jövedelmeket olyan mértékben kell kiegyenlíteni, hogy azok mindenkinek biztosítsák a méltó élethez szükséges anyagi alapot, és ne alakuljon ki olyan helyzet, hogy a különböző társadalmi osztályok számára a gazdasági különbségek alapvetően eltérő élettapasztalatokat teremtenek. Az embernek vissza kell kapnia mindenek fölötti helyét a társadalomban, soha nem lehet eszköz, soha nem lehet olyan dolog, amelyet mások vagy saját maga kihasználnak. Véget kell vetni az ember ember általi kihasználásának, a gazdaságnak az ember egyre erőteljesebb fejlődésének szolgálatába kell állnia. A tőkének kell szolgálnia a munkát, a tárgyaknak kell szolgálniuk az életet. A 19. században uralkodó kihasználó és felhalmozó irányultság, valamint a ma uralkodó befogadó és marketingorientáció helyett a *produktív orientáció*nak kell céllá válnia, és ezt kell szolgálnia minden társadalmi intézkedésnek.

Semmilyen átalakulást nem szabad erővel kikényszeríteni. A változásoknak egymással párhuzamosan kell bekövetkezniük a gazdasági, a politikai és a kulturális területen. Az *egyetlen* szférára korlátozódó változások pusztítóan hatnak a mindenhol szükséges átfogó változásokra. Éppen úgy, ahogy az ősember tehetetlen volt a természeti erőkkel szemben, a modern ember is tehetetlen a saját maga által teremtett társadalmi és gazdasági erőkkel szemben. A saját keze által gyártott tárgyakat imádja, az új bálványok előtt hajlong, miközben annak az Istennek a nevére hivatkozik, aki azt parancsolta neki, hogy zúzzon szét minden bálványt. Az ember csak úgy védheti meg magát saját őrületének következményeitől, ha szükségleteinek megfelelő egészséges társadalmat teremt; azoknak a szükségleteknek megfelelőt, amelyek létének feltételeiben gyökereznek. Olyan társadalmat, amelyben az emberek szeretettel kötődnek egymáshoz, amelyben a testvériség és a szolidaritás kötelékei fűzik össze őket, nem pedig a vér és a föld kötelékei. Olyan

társadalmat, amely lehetővé teszi számára, hogy a természetet a teremtés, ne pedig a pusztítás révén haladja meg, amelyben mindenki azáltal nyeri el ön-érzékelését, hogy saját erőinek alanyaként, nem pedig a nyájhoz való alkalmazkodással tapasztalja meg magát. Olyan társadalmat, ahol az embernek olyan az oritentációs rendszere és elkötelezettsége, hogy nem kell eltorzítania a valóságot, és bálványokat imádnia.

Egy ilyen társadalom felépítéséhez szükség van arra, hogy egy lépéssel tovább menjünk. Ezzel lezárulna az ember őskorszaka, az a idő, amikor az ember még nem volt teljesen emberi. Ez nem jelenti az „idők végét", a „befejezést", olyan tökéletes összhang állapotát, amelyben az embernek semmilyen konfliktussal vagy nehézséggel sem kellene szembenéznie. Éppen ellenkezőleg: az az ember sorsa, hogy léte telve legyen megoldandó ellentmondásokkal, amelyekkel meg kell birkóznia, anélkül azonban, hogy azokat valaha is meg tudja oldani. Majd ha sikerült túllépnie az – akár az azték rítusok, akár a háború világi formájában fellépő – emberáldozat kezdetleges állapotán, majd ha képes lesz ésszerűen, nem pedig vaksin szabályozni kapcsolatát a természettel, majd ha a dolgok valóban a kiszolgálóivá, nem pedig a bálványaivá válnak, akkor nézhet szembe a valódi emberi konfliktusokkal és problémákkal. Keresnie kell a kalandot, bátran kell cselekednie, nagy képzelőerővel kell rendelkeznie, képesnek kell lennie a szenvedésre és az örömre, azonban minden ereje az élet, nem pedig a halál szolgálatában áll majd. Az emberi történelem új szakasza – ha megéri – új kezdet lesz, nem pedig befejezés. Az ember ma a legalapvetőbb választás előtt áll: nem a kapitalizmus és a kommunizmus között kell választania, hanem a robotizálás – mind kapitalista, mind kommunista típusú – és a humanista kommunitárius szocializmus között. A legtöbb tény arra látszik utalni, hogy a robottá válást választja, ami pedig hosszú távon belső szétesést és pusztulást jelent. Mindezek a tények azonban nem elég erősek ahhoz, hogy elpusztítsák az ember értelmébe, jó szándékába és egészséges elméjébe vetett hitet. Mindaddig, amíg egyéb választási lehetőségeken gondolkodunk, nem vesztünk el; mindaddig, amíg kikérhetjük egymás véleményét és együtt tervezhetünk, van reményünk. De már nyúlnak az árnyak; az őrület zsongása egyre erősödik. Karnyújtásnyira vagyunk az emberiségnek attól az állapotától, amellyel nagy ta-

nítóink látomása megvalósulna; mégis az a veszély fenyeget bennünket, hogy minden civilizáció elpusztul, vagy hogy robotokká válunk. Egy kis törzsnek mondták több ezer évvel ezelőtt: „...előtökbe adtam az életet és halált, az áldás és az átkot. Válaszd hát az életet..." (5Móz, 30,19). Ránk is ez a döntés vár.

Irodalom

Albu, A.: The Organization of Industry. In: *New Fabian Essays.* Ed. R. H. S. Crossman. London, Turnstile Press, Ltd., 1953

Bachofen, Johann Jakob: *Mutterrecht and Urreligion.* Hrsg. R. Marx. Stuttgart, A. Kroener Verlag, 1954

Baudelaire, Charles: Röppentyűk (ford. Rónay György). In: *Baudelaire válogatott művei.* Budapest, Európa, 1964

Berle, A. A. Jr.–G. C. Means: *The Modern Corporation and Private Propert.* New York, The Macmillan Company, 1940

Bishop, Claire Huchet: *All Things Common.* Harper and Brothers, New York, 1950

Bloomberg, Warner Jr.: The Monstrous Machine and the Worried Workers. *The Reporter,* 1953. szeptember 28.

Brown, Harrison: *The Challenge of Man's Future.* New York, The Viking Press, 1954

Buber, Martin: *Pfade in Utopia.* Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1950

Burckhardt, Jacob: *Briefe.* Hrsg. Leipzig, F. Kaplan, 1935

Butler, J. R. M.: *History of England.* London, Oxford University Press, 1928

Carskadom, Th.–R. Modley: *USA, Measure of a Nation.* New York, The Macmillan Company, 1949

Clark, Colin: *Condition of Economic Progress.* London, 1940

Crosland, A. R.: The Transition from Capitalism. In: *New Fabian Essays.* Ed. R. H. S. Crossman. London, Turnstile Press Ltd., 1953

Crossman, R. H. S.: The Party Oligarchies. *The New Statesman and Nation,* (London), 1954. augusztus 21.

Dickson, W. J.: *The New Industrial Relations.* Cornell University Press, 1948

Dolleans, E.: *Proudhon.* Paris, Gallimard, 1948

Drucker, Peter F.: *Concept of the Corporation.* New York, The John Day Company, 1946

Durkheim, Émile: *Az öngyilkosság* (ford. Józsa Péter). Budapest, Osiris, 2000

Einstein, Albert: Mi szól a szocializmus mellett (ford. Baráth Katalin). *Eszmélet,* 47. szám

Engels, Friedrich: *A család, az állam és a magántulajdon keletkezése.* Budapest, Kossuth, 1970 (MEM, 22.)

Foote, N. N.–P. K. Hatt: Social Mobility and Economic Advancement. *The American Economic Review,* XLII, 1953. május

Fourier, Charles: *Le nouveau monde amoureux*. Paris, Anthropos, 1967
Fourier, Charles: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. Paris, f. f. Pauverts, 1967
French, R. P.: Field Experiments. In: J. G. Miller (ed.): *Experiments in Social Process*. New York, The McGraw-Hill Book Co., 1950
Freud, Sigmund : *Rossz közérzet a kultúrában* (ford. Linczényi Adorján). Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1992
Friedmann, Georges: *Machine et Humanisme*. Paris, Gallimard, 1946
Friedmann, Georges: *Où va le Travail Humaine?* Paris, Gallimard, 1950
Fromm, Erich: *Az önmagáért való ember* (ford. Gelléríné Lázár Márta). Budapest, Napvilág Kiadó, 1998
Fromm, Erich: *Die Entwicklung des Christusdogmas*. Wien, Psychoanalytischer Verlag, 1931
Fromm, Erich: Individual and Social Origins of Neurosis. *American Sociological Review*. 1944. szeptember
Fromm, Erich: *Menekülés a szabadság elől* (ford. Bíró Dávid). 2. kiad. Budapest, Napvilág Kiadó, 2002
Fromm, Erich: *Pszichoanalízis és vallás*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995
Fromm, Erich: Psychoanalytic Characterology and its Application to the Understanding of Culture. In: *Culture and Personality*. Eds. G. S. Sargent–M. Smith. Viking Fund, 1949, 1–12.
Fromm, Erich: Die psychoanalytische Charakterologie in ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, (Leipzig), 1932, I.
Fromm, Erich: Zu Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. *Zeitschrift für Sozialforschung* (Leipzig), 1932
Gehlen, Arnold: *Sozialpsychologische Probleme in der Industriellen Gesellschaft*. Tübingen, Mohr, 1949
Goldhamer, H.–A. Marshall: *Psychosis and Civilization*. Glencoe, Free Press, 1953
Halbwachs, Maurice: *Les Causes du Suicide* Paris, Félix Alcan, 1930
Harrell, H. W.: *Industrial Psychology*. New York, Rinehart & Company Inc., 1949
Heron, A. R.: *Why Men Work*. Stanford, Stanford University Press, 1948
Hewitt, D.– J. Parfit: Working Morale and Size of Group. *Occupational Psychology*, 1953
Huhn, Willy: Der Bolschewismus als Manager Ideologie. *Funken* (Frankfurt) V., 1954
Huxley, Aldous: *Brave New World. Introduction*. London, The Vanguard Library, 1952
Huxley, Aldous: *Szép új világ* (ford. Szentmihályi Szabó Péter). Budapest, Fiksz Könyvkiadó, 1996
Huxley, Julian: Evolutionary Humanism. *The Humanist*, Vol. XII., 5., 1953
Jones, Ernest: *Sigmund Freud élete és munkássága* (ford. Félix Pál). Budapest, Európa Könyvkiadó, 1983

Kratu, C.–J. W. Fretz–R. Kreider: Altruism in Mennonite Life. In: *Form and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth.* Ed. P. A. Sorokin. Boston, The Beacon Press, 1954
Lincoln, J. F.: *Incentive Management.* Cleveland, Lincoln Electric Co., 1951
Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet* (ford. Boros Gábor és Miklós Tamás). Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1996
Marx, Karl–Friedrich Engels: *A kommunista párt kiáltványa.* Budapest, Kossuth, 1959 (MEM, 4.)
Marx, Karl–Friedrich Engels: *A német ideológia.* Budapest, Kossuth, 1960 (MEM, 3.)
Marx, Karl: *A filozófia nyomorúsága.* Budapest, Kossuth, 1959 (MEM, 4.)
Marx, Karl: *A hegeli államjog kritikája.* Budapest, Kossuth, 1957 (MEM, 1.)
Marx, Karl: *A hegeli jogfilozófia kritikájához.* Budapest, Kossuth, 1957 (MEM, 1.)
Marx, Karl: *A hegeli jogfilozófia kritikájához.* Budapest, Kossuth, 1959 (MEM, 4.)
Marx, Karl: *A polgárháború Franciaországban.* Budapest, Kossuth, 1968 (MEM, 17.)
Marx, Karl: *A tőke,* I. Budapest, Kossuth, 1967 (MEM, 23.)
Marx, Karl: *A zsidókérdéshez.* Budapest, Kossuth, 1957 (MEM, 1.)
Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Budapest, Kossuth, 1981 (MEM, 42.)
Mathewson, Stanley B.: *Restriction of output among unorganized workers.* New York, The Viking Press, 1931
Mayo, Elton: *The Human Problems of an Industrial Civilization.* New York, The Macmillan Company, 1933
Mayo, E.–G. F. F. Lombard: Team Work and Labour Turnover in the Aircraft Industry of Southern California. *Business Research Series* 32., 1944
Miller, J. G. (ed.): *Experiments in Social Process.* New York, The McGraw-Hill Book Co., 1950
Mills, C. W.: *White Collar,* New York, Oxford University Press, 1951
Mumford, Lewis: *The Conduct of Life.* New York, Harcourt, Brace & Company, 1951
New Fabian Essays. Ed.: Crossman, R. H. S. London, Turnstile Press, 1952
Nisbet, Robert A.: *The Quest for Community.* New York, Oxford University Press, 1953
Olivetti, A.: *L'Ordine Politico delle Communità.* Roma, 1946
Piaget, Jean: *The Child's Conception of the World (Représentation du monde chez l'enfant).* New York, Harcourt, Brace & Company Inc., 1937
Proudhon, Pierre-Joseph: *De la capacité politique des classes ouvrières.* Paris, Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1868
Radin, Paul: *Gott und Mensch in der Primitiven Welt.* Zürich, Rhein Verlag, 1953
Riesman, David: *A magányos tömeg* (ford. Szelényi Iván). Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1983
Rocker, R.: *Nationalism and Culture.* Los Angeles, Rocker Publ. Comm., 1937

Roy, M. N.: *Reason, Romanticism and Revolution.* Calcutta, Renaissance Publishing Co., 1952

Russell, Bertrand: *Proposed Roads to Freedom.* New York, Blue Ribbon Books, 1919

Schumpeter, Joseph A.: *Capitalism, Socialism, and Democracy.* New York and London, Harper and Brothers, 1947

Schweitzer, Albert: A kultúra hanyatlása és újjáépítése (ford. Zsigmond Gyula). In: *Albert Schweitzer, a gondolkodó.* Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1988

Séjourné, Laurette: El Mensaje de Quetzalcoatl. *Cuadernos Americanos,* V., 1954

Smith, Adam: *A nemzetek gazdagsága, e gazdagság természetének és okainak vizsgálata* (ford. Bilek Rudolf). Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1992

Sombart, W.: *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte den modern Wirtschaftsmenschen.* München–Leipzig, 1923

Sorokin, P. A. (ed.): *Form and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth.* Boston, The Beacon Press, 1954

Spinoza, Baruch: *Etika* (Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor). Budapest, Osiris Kiadó, 1997

Steinber, I. N.: *In the Workshop of the Revolution.* New York, Rinehart & Company Inc., 1953

Stevens, H. B: *The Recovery of Culture (A kultúra helyreállítása).* Harper and Brothers, New York, 1949.

Stouffler, S. A.: *Communism, Conformity and Civil Liberties.* New York, Doubleday & Co., Inc. Garden City, 1955

Strecker, E. A.: *Their Mothers' Sons.* Philadelphia–New York, J. B. Lippincott Company, 1951

Sturmthal, A.: Nationalization and Workers Control in Britain and France. *The Journal of Political Economy,* vol. 61., 1953, I.

Sullivan, H. S: *The Interpersonal Theory of Psychiatry.* New York, Norton Co., 1953

Tannenbaum, Frank: *A Philosophy of Labor.* New York, Alfred A. Knopf Inc., 1951

Tawney, R. H.: *The Acquisitive Society.* New York, Harcourt, Brace & Company Inc., 1920

Thoreau, Henry: Life without Principle. In: *The Portable Thoreau.* Ed. Carl Bode. New York, The Viking Press, 1947

Tolsztoj, Leo: *Flucht und Tod.* Hrsg.: R. Fülöp-Miller–F. Eckstein. Berlin, 1925

Viteles, M. S.: *Motivation and Morale in Industry.* New York, W. W. Norton & Company, 1953

Walker, R.–R. H. Guest: *The Man on the Assembly Line.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1952

Weber, Alfred: *Der Dritte oder der Vierte Mensch.* München, R. Piper Co., 1953
Wells, H. G.: *A vakok országa* (ford. Ruzitska Mária). Budapest, Európa Könyvkiadó, 1969
Whyte, William H. Jr.: The Transients. *Fortune,* 1953
Williams, W.: *Mainsprings of Men.* New York, Charles Scribner's Sons, 1925

A kiadásért felelős a Napvilág Kiadó ügyvezető igazgatója
Olvasószerkesztő: Mesterházi Judit
Tipográfia, fedélterv, tördelés: Gábor Péter
Nyomás, kötés: G-Print Nyomda
Felelős vezető: Wilpert Gábor
e-mail: postmaster@gprint.t-online.hu
Megjelent: 17,1 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 1586-684 X

A szerzőről

Erich Fromm (1900–1980) német születésű pszichoanalitikus, szociálfilozófus és író Frankfurtban született 1900-ban. Heidelberg, Frankfurt és München egyetemein hallgatott szociológiát és pszichológiát, és a Berlini Pszichoanalitikai Intézetben tanult pszichoanalitikát. 1925 után pszichoanalitikusi praxisának és az elméleti kutatásoknak szentelte magát.

Erich Fromm immár amerikai állampolgárként előadásokat tartott a Columbia Egyetemen, a Bennington Collegeben, a William Alanson White Pszichiátriai Intézetben, az Új Társadalomkutató Intézetben, a Mexikói Nemzeti Egyetemen, és Terry-előadóként a Yale Egyetemen.

ERICH FROMM MŰVEI MAGYARUL

A Napvilág Kiadónál

Az önmagáért való ember. Az etika pszichológiai alapjainak vizsgálata
Menekülés a szabadság elől

További művei

Az emberi szív. Miért vagyunk egyaránt képesek a jóra és a rosszra?
Birtokolni, vagy létezni? Egy új társadalom alapvetése
Férfi és nő. Szexuálpszichológiai tanulmány
„Olyanok lesztek, mint az Isten". Az Ótestamentum és hagyományának radikális értelmezése
Pszichoanalízis és vallás
A rombolás anatómiája
A szeretet művészete
Zen-buddhizmus és pszichoanalízis

Erich Fromm művében először mutatja be átfogóan és rendszerszerűen humanista pszichoanalízisét. Az *Utak egy egészséges társadalom felé* a *Menekülés a szabadság elől* és bizonyos mértékig *Az önmagáért való ember* folytatása. Míg a *Menekülés...* elsősorban a tekintélyelvű karakter kérdéskörét vizsgálta, *Az önmagáért való emberben* a különböző karaktertípusok elméletét és a humanista pszichoanalízis alapfogalmait dolgozta ki.

Az *Utak egy egészséges társadalom felé* bemutatja siralmas helyzetünket egy olyan társadalomban, amely elsősorban a gazdasági értékek termelésére helyezi a hangsúlyt az alkotás helyett, ahol a dolgok kerekedtek az ember fölé, és amelyben az ember elvesztette uralkodó szerepét. A modern ember, állítja, elidegenedett embertársaitól, használati tárgyaitól, fogyasztási cikkeitől, kormányától – és önmagától is.

A 20. század közepének lehangoló diagnózisa akár napjainkban is íródhatott volna. Ám léteznek utak és módok a kilábalásra, amelyeket Fromm a gazdasági, politikai és kulturális újjászerveződésben mutat fel, de felhívja a figyelmet arra, hogy „mindenféle előrelépés csak akkor lehetséges, ha a változások egyszerre valósulnak meg a gazdaságban, a társadalomban, a politikában és a kultúrában; hogy bármilyen, egyetlen területre korlátozott haladás pusztítóan hat minden terület haladására".

Bátor, magas erkölcsi célt követ e könyv; szigorú vádirat a kortárs társadalommal szemben.

„Az *Utak egy egészséges társadalom felé* a pszichoanalízis és a társadalomelemzés ötvözete. Mélyre hatoló analízise, tényszerű előadásmódja és remek stílusa a könyv minden oldalán lenyűgözi az olvasót."

Paul Tillich

TÁRStudomány

3200 Ft

ISBN 978-963-9697-81-2

9 789639 697812